T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KEHF SÛRESİNDEKİ MÜBHEM, İHTİLAFLI KONU VE İFADELER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN
HAMZA TAŞKULAK

VAN-2022

T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KEHF SÛRESİNDEKİ MÜBHEM, İHTİLAFLI KONU VE İFADELER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN
HAMZA TAŞKULAK

DANIŞMAN
PROF DR. HAYATİ AYDIN

VAN-2022

KABUL VE ONAY SAYFASI

Hamza TAŞKULAK tarafından hazırlanan "Kehf Sûresindeki Mübhem, İhtilaflı Konu ve İfadeler" adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ / OY ÇOKLUĞU ile Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.	
Danışman: Prof. Dr. Hayati AYDIN Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	..…………………
Başkan: Prof. Dr. Hayati AYDIN Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	…………………...
Üye: Doç. Dr. Ahmet BARDAK Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	…………………...
Üye: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yusuf HAKLI Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Dicle Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	…………………...
Yedek Üye: Doç. Dr. Haşim ÖZDAŞ Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	………… ………...
Yedek Üye: Unvanı Dr. Öğr. Üyesi Musa TURŞAK Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Bitlis Eren Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	………… ………...
Tez Savunma Tarihi:	20/04/2022
Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum. ……………….……… Prof. Dr. Bekir KOÇLAR Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü	

ETİK BEYAN

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;**

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. (20.04.2022)

Hamza TAŞKULAK

Yüksek Lisans Tezi

Hamza TAŞKULAK

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Nisan, 2022

KEHF SÛRESİNDEKİ MÜBHEM, İHTİLAFLI KONU VE İFADELER

ÖZET

Kur'ân-ı Kerîm, nüzulünden günümüze kadar doğru anlaşılmaya çalışılmış ve üzerinde yüzlerce ciltlik eserler yazılmış eşsiz bir kelamdır. İçinde barındırdığı mübhem konu ve ifadeler, müfessirlerin dikkatini celp etmiş ve asırlarca bu anlamda eserler yazmalarına ilham kaynağı olmuştur. Müfessirler, Kur'ân'daki mübhem hususları -rivayetlere dayanarak- kendi kabiliyet ve birikimleri oranında açıklamaya çalışmışlardır. Bundan dolayı da bazı hususlarda aralarında ihtilaf meydana gelmiştir. Mübhem kavramı, tefsir ve nahiv ilimlerinde genellikle aynı şekilde tarif edilmiştir. Ancak müfessirlerin mübhem dedikleri bazı hususlar dikkate alındığında tefsir ilmindeki mübhem kavramının kendine özgü ve daha genel bir çerçevesinin olduğu görülmektedir.

Bu çalışmada, Kehf sûresinde mübhem addedilen Ashab-ı Kehf, Mûsâ, Hızır, Zülkarneyn Ye'cûc ve Me'cûc gibi ifadeler incelenmiştir. Birçok yönüyle ihtilafa mahal olan bu ifadeler hakkında vardığımız bazı sonuçlar şunlardır: Ashab-ı Kehf'in hangi dönemde yaşadıklarını saptamak zor olmakla birlikte Hristiyanlıktan önce yaşadıklarının kuvvetle muhtemel olduğu, sayılarının ise ekseri ulemânın tercih ettiğine göre yedi olduğu söylenebilir. Ayrıca Hristiyanlıktaki Yedi uyurlar kıssasının, İslam'daki Ashab-ı Kehf kıssası üzerinde rivayet anlamında bazı etkilerinin olduğu da görülmektedir. Hz. Mûsâ'nın Tevrat'ın kendisine indirildiği kişi olduğu hususu İslam alimlerinin neredeyse ittifak ettikleri bir husustur. Hızır ise Kur'ân âyetlerinden ve sahih sünnetten anlaşıldığına göre bir peygamber olup belirli bir dönemde yaşayıp vefat emiştir. Ancak Hızır'ın bir melek olarak kabul edilmesi, Mûsâ-Hızır kıssasına yönelik bazı itirazlara karşı daha müsellem görülmektedir. Buradan hareketle denilebilir ki Hızır'ın bir peygamber olması daha sahih, melek olması ise daha müsellemdir. Kur'ân âyetlerinde, Zülkarneyn'in vahiy alan bir peygamber olduğuna işaret edildiği görülmektedir. Bu da onun eski dönemde yaşamış melik peygamberlerden biri olduğunu göstermektedir. Zülkarneyn'in tarihi şahsiyetini ise tam olarak karşılayacak tarihî bir kişiliğin bulunmaması, onun eski dönemde yaşamış bilinmeyen bir şahsiyet olduğu görüşünü ön plana çıkarmaktadır. Kendisinin kim olduğu kesin olarak bilinmediği için seddinin de nerede olduğunun bilinmesi pek mümkün değildir. Bununla birlikte Zülkarneyn'e en yakın tarihi kişiliğin eski Pers imparatoru Koşer olduğu söylenebilir. Zülkarneyn'in kendilerine

karşı bir sed inşa ettiği Ye’cûc ve Me’cûc toplulukları, bazı kavimlerle özdeşleştirilmeye çalışılmışsa da bu ifadelerin belirli bir kavimden ziyade bir vasfa işaret ettiği görülmektedir. Buradan hareketle Ye’cûc ve Me’cûc’un bozgunculuk çıkaran ve farklı gruplardan oluşan azgın bir topluluk oldukları söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur’ân, Kehf, Mübhem, İhtilaf.

Sayfa Sayısı: X+103

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hayati AYDIN



M.Sc.Thesis

Hamza TAŞKULAK

VAN YÜZÜNCÜ YIL UNIVERSITY
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES

April, 2022

AMBİGUOUS AND CONTROVERSİAL ISSUES AND STATEMENTS IN SURAH AL-KAHF

ABSTRACT

The Qur'an is a unique word that has been tried to be understood correctly from its revelation to the present day and hundreds of volumes of works have been written on it. The ambiguous subjects and expressions that it contains attracted the attention of commentators and inspired them to write works in this sense for centuries. The commentators tried to explain the ambiguous issues in the Qur'an -based on the narrations- in proportion to their own skills and knowledge. Because of this, there was a conflict between them on some issues. The concept of mubham is generally defined in the same way in the sciences of tafsir and grammar sciences. However, considering some of the issues that the commentators called ambiguous, it is seen that the concept of ambiguous in the science of tafsir has a specific and more general framework.

In this study, expressions such as Ashab-i Kehf (Seven sleepers), Moses (Pbuh), Khidr (Pbuh), Dhul-qarnayn, Gog and Magog, which are considered ambiguous in surah al-Kahf, were examined. Some of the conclusions we have reached about these statements, which cause conflict in many aspects, are as follows: Although it is difficult to determine in which period Ashab-i Kehf lived, it can be said that it is highly probable that they lived before Christianity, and their number is seven according to the preference of most scholars. It is also seen that the story of the Seven Sleepers in Christianity has some effects on the story of the Ashab-i Kehf in Islam in terms of narration. The fact that Moses (Pbuh) was the person to whom the Torah was revealed is an issue on which Islamic scholars almost agree. According to the verses of the Qur'an and the sound Sunnah, Khidr is a prophet who lived and died in a certain period of time. However, the acceptance of Khidr as an angel seems to be more robust against some objections to the Moses (Pbuh) -Khidr story. From there, it can be said that it is more correct for Khidr to be a prophet, and it is more robust for him to be an angel. In the verses of the Qur'an, it is seen that Dhul-Qarnayn is a prophet who receives revelation. This shows that he was one of the king prophets who lived in ancient periods. The fact that there is no historical personality that can fully meet the historical personality of Dhul-qarnayn brings to the fore the view that

he is an unknown personality who lived in the ancient periods. Since it is not known exactly who he is, it is not possible to know where the great wall is. However, it can be said that the closest historical personality to Dhul-qarnayn was the ancient Persian emperor Cyrus. Although the Gog and Magog communities, which Dhul-Qarnayn built a great wall against them, have been tried to identify with some tribes, it seems that these statements indicate a quality rather than a specific people. From there, it can be said that Gog and Magog are a ferocious community that creates mischief and consists of different groups.

Keywords: Tafsir, Qur’an, al-Kahf, Mubham(Ambiguous), Controversy.

Number of pages: X+103

Thesis Advisor: Prof. Dr. Hayati AYDIN



İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

Kısaltmalar	Açıklamalar
as	Aleyhi Selam
b.	bin, ibn (Oğlu)
b.y.	Basım Yeri Yok
bk.	Bakınız
bnt.	bint
çev.	Çeviren
ed.	Editör
Hz.	Hazreti
MÖ	Milâttan önce
MÜ	Marmara Üniversitesi
nşr.	Neşreden
ö.	ölümü, ölüm tarihi
r.a.	Radıyallahu anh
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
trc.	tercüme, tercüme eden
ts.	Tarihsiz
vb.	ve benzerleri
vd.	ve diğerleri
y.y.	Yayıncı yok
Yay.	Yayınları

ÖN SÖZ

Kur’ân-ı Kerîm her ne kadar belirli bir kavme ve zaman diliminde indirilmiş olsa da hitabı tüm insanlığa yöneliktir. Bundan dolayı hitap ettiği tüm kitleler az ya da çok onu anlamaya gayret etmişlerdir. Kur’ân’ın bir müfessir olmadan anlaşılamayacağı hususu bir gerçektir. Zira bir müfessir olmadan anlaşılabilseydi; Hz. Muhammed (as) onu tefsîr ve tebyînle görevlendirilmezdi. Hz. Muhammed’in (as) tüm âyetleri tek tek ayrıntısıyla tefsîr ettiği bilinmemekte ve onun tüm âyetleri tefsir ettiğine dair günümüze ulaşan herhangi bir kaynak da bulunmamaktadır. Bundan dolayı İslam âlimleri tarih boyunca Kur’ân’ı anlama ve tefsîr etme yolunda büyük bir çaba sarf etmişlerdir.

Kur’ân-ı Kerîm gerek nassın tabiatından ve gerekse insanların sosyo-kültürel farklılıklarından dolayı herkes tarafından aynı şekilde anlaşılmamış ve kimi zaman müfessirler arasında ihtilaflara neden olmuştur. Ayrıca Kur’ân’ın bir şahıs tarafından tümüyle anlaşılmasının da mümkün olmadığı bilinen bir husustur.

Kur’ân’ın sûrelerinden biri olan Kehf sûresinin ihtiva ettiği kıssalardan ve içinde barındırdığı birçok mübhem konu ve ifadeden dolayı tahlil edilmesinin gerekli olduğu açıktır. Bundan hareketle çalışmada Kehf sûresindeki mübhem hususlar objektif bir gözle tahlil edilmeye çalışılacaktır.

Bu çalışmayı yaparken kıymetli vakitlerini bana ayıran ve beni farklı kaynaklara teşvik eden değerli danışmanım Prof. Dr. Hayati AYDIN hocama şükranlarımı sunarım. Tez çalışmamda karşılaştığım bazı problemlerde bana cesaret veren Doç. Dr. Ahmet BARDAK hocama; tezimi sabırla okuyan kıymetli dostum Ahmet YAĞMUR’a; tezime bazı katkılarda bulunan değerli dostum M. Nurullah DEMİR’e; değerli vakitlerini tezime ayıran ders arkadaşım Yasemin DÜNDAR hocama ve bana her türlü manevi desteklerini esirgemeyen anne babama ve tüm aileme teşekkür ederim.

GİRİŞ

Yüce Allah muhtelif zamanlarda insanlara farklı şekillerde hitap etmiştir. Bu hitap, toplumların içinde yaşadıkları konjonktürel farklılıklar göz önünde tutularak ve muhatap kitlenin örfî ve dilsel durumları temele alınarak yapılmıştır. İnsan, zayıf bir varlık olmasından dolayı yetiştiği coğrafyanın kültür, ilim ve düşüncesinin etkisi altında kalmış ve ilahî hitabı kendi algısına göre anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmıştır. İnsanın yetiştiği farklı coğrafyaya ilaveten algı ve kavrama gücünün de farklı olması ilahi nasları farklı şekillerde yorumlamasına neden olmuştur. İşte bu nedenlerden ötürü de insanlar arasında ilahî hitabın anlaşılması hususunda ihtilaf söz konusu olmuştur.

İslam dininin en önemli kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm, içinde barındırdığı mübhem ifadelerden ötürü de ihtilafa mahal vermiştir. Bu ihtilafın Kur'ân nassının tabiatından kaynaklanabildiği gibi insan tabiatının farklılığından da kaynaklanabilmektedir. Başka bir ifadeyle, Kur'ân'da bulunan mübhem hususlar ya bir hikmete binaen Allah tarafından açıklanmadığı/açıklanma gereği duyulmadığı ya da müfessirlerin bir kısmının doğru anlayıp bir kısmının ise yanlış anlamalarından dolayı ihtilafa neden olmuştur. Zira mübhemlik başlı başına önemli ihtilaf nedenlerinden biridir.

İhtilaf ve mübhem arasındaki bu yoğun ilişkiden dolayı bu iki kavram ekseninde Kur'ân'ın bir sûresinin ele alınmasını ve bu hususta muhtevası itibarıyla içinde birçok mübhem ifade bulunduran ve müfessirler arasında ihtilafın yoğun bir şekilde görüldüğü Kehf sûresini incelemeyi uygun gördük.

Çalışmamızdaki temel gaye, Kehf sûresinde müfessirlerin ihtilaf ettiği önemli hususların incelenmesi, okuyucuya bu konuda sadra şifa olacak düzeyde bilgilerin verilmesi ve zâhiren akılla tearuz içinde bulunan bazı problemlerin aklî bir zemine oturtulmasıdır. Bu çalışmanın eski ve yeni birçok kaynaktan istifade edilerek yazılmış olması çalışmayı daha câmî ve muhtasar yapmaya olanak sağlamıştır. Bundan hareketle araştırılan konuların çerçevesi genel olarak orta bir düzeyde tutulmuş ve konular çok uzatılıp bazı detaylara girilmemekle birlikte, bilinmesi

gereken hususlar da göz ardı edilmemiştir. Başka bir ifadeyle, araştırmada önemli hususlara temas edilip bazı İsrailî bilgiler ve bilim kurgu tarzındaki bazı yorumlardan azami derecede sakınılmaya çalışılmıştır. Bu husus çalışmayı diğer çalışmalardan ayıran önemli bir özelliktir. Genel olarak incelenen ihtilaflı konu ve ifadeler hakkındaki görüşler delilleriyle birlikte serdedilmiş ve okuyucunun bu görüşler arasında bir tercihte bulunmasına olanak sağlamıştır. Kehf Sûresindeki bütün ihtilaflı ve müphem hususların bu çalışmada incelenmesinin mümkün olmadığı görülmekle birlikte böyle bir çalışmanın ancak ciltlerce kitapla yapılabileceği söylenebilir.

İnsan, tabiatı gereği meraklı bir varlık olmasından dolayı tarihî kıssalara merak salmış ve ilâhî hitap da insandaki bu tabiata muvafık bir şekilde yapılmıştır. İnsandaki bu merak hissinden dolayı Allah, geçmiş dönemlere dair birçok kıssayı Kur'ân-ı Kerîm'de zikretmiştir. Kıssaların Kur'ân'da bu kadar çok zikredilmesinin asıl gayesi insanlara öğüt vermek ve geçmiş kavimlerden seçilen örneklerle mevcut topluma bazı mesajlar vermektir.[1] Kehf sûresinde yer alan bazı kıssalar ve bu kıssalardaki bazı konu ve ifadeler, sûrede ihtilafın yoğun bir şekilde yer almasına da neden teşkil etmektedirler. Bu nedenden dolayı çalışmamızda Kur'ân kıssalarına yönelik mübhemleri ele alan eserlerden azami derecede istifade etmeye gayret ettik.

Araştırmamızda öncelikle Kehf sûresinde müfessirlerin ihtilaf ettikleri müphem hususları saptadık ve bunlar içerisinde en önemli olanları incelemeye koyulduk. İncelediğimiz bu hususları önemli olarak nitelemekten maksadımız, müfessirler arasında ihtilafın daha yoğun yaşandığı hususlar olmasından ötürüdür. Genel olarak klasik ve modern tefsir eserlerinden ve incelediğimiz bazı konular hakkında yazılan müstakil eserlerden istifade ettik. Özellikle eski müfessirlerden Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiʿu'l-Beyân,* Zemahşerî'nin (ö. 538/1144*) el-Keşşaf,* Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmiʿ li-Aḥkâmi'l-Ḳurʾân* ve Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîḥu'l-Ğayb* adlı eserlerinden istifade ettik. Ayrıca son dönemlerde yaşamış olan İsmâil Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-Beyân*, Şehabeddin

[1] Bakara, 2/134; Yusuf, 12/111. Örneğin Yusuf sûresindeki âyette şöyle buyrulmuştur:
لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُولِي الأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

"Andolsun onların kıssalarında akıl sahipleri için ibretler vardır. Kur'an, uydurulabilecek bir söz değildir; fakat o, kendinden öncekiler için onay, her şey için detaylı açıklama, iman eden toplum için bir rahmet ve bir hidayettir."

Mahmud Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûḥu'l-Meʿânî,* Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) *Hak Dini Kur'an Dili,* İbn Âşûr'un (ö. 1973) *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr,* Mevdûdî'nin (ö. 1979) *Tefhîmü'l-Ḳurʾân* ve Muhammed Esed'in (ö. 1992) *Kur'ân Mesajı* adlı tefsir eserlerinden de istifade ettik. Tefsir kitapları dışında müstakil olarak kaleme alınmış olan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fuṣûṣü'l-Hikem,* Muhammed et-Tabbağ'ın *Zülkarneyn ve Seddu's-Sîn,* Mesud el-Fenisan'ın *İhtilafu'l-Müfessirîn,* Muhammed Beyyumi Behran'ın *Dirasetun Tarihiyyetun mine'l-Kur'âni'l-Kerîm,* Mustafa Öztürk'ün *Kıssaların Dili* adlı eserlerinden de istifade ettik.

Kur'ân âyetlerinin meallerini verirken genellikle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *"Kur'an Yolu Meali"* adlı eserini tercih ettik. Ancak tefsir eserlerinin farklı anlamlara muhtemel olduklarını ifade ettikleri bazı ifadeleri, farklı yorumları belirtmek amacıyla tefsir eserlerine dayanarak kendimiz tercüme etmeye gayret ettik. Çalışmamızda yeri geldikçe bazı rivayet kaynaklarından da istifade etmeye çalıştık. Özellikle Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiʿu'ṣ-Saḥîḥ* ve Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmiʿu'ṣ-Saḥîḥ* adlı eserlerinden, müphem ifadelerle ilgili bazı hususları açıklamaya çalıştık.

Çalışmamız üç ana bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde ihtilaf ve müphem kavramları ve bu kavramların Kur'ân'da bulunma nedenleri incelenmiştir. İkinci bölümde ise Kehf sûresi ile ilgili genel bir malumat verilmeye ve sûrenin muhtevası baştan sona kısaca anlatılmaya çalışılmıştır. Son bölümde ise asıl konumuz olan Kehf sûresindeki müphem ve ihtilaflı konu ve ifadeler ele alınmıştır.

1. MÜBHEM VE İHTİLAF

Kur'ân-ı Kerîm'in daha iyi anlaşılabilmesi için içindeki müphem ve ihtilaflı ifade ve konuların bilinmesi gerekmektedir. Bunun için de öncelikle mübhem ve ihtilâfın ne olduğu, Kur'ân'da neden mübhem ifadelerin bulunduğu ve Kur'ân tefsirinde yaşanan ihtilaf ve nedenlerinin iyi bir şekilde saptanması gerekmektedir.

1.1. Mübhemin Tanımı

Mübhem, kelime olarak (بهم) B-H-M kökünden türemiş olup if'âl babındandır. Siga olarak ise ismi mef'ul kalıbında olup çoğulu mübhemâttır. Sözlük olarak kökenine baktığımızda masdarı olan buhmet (بهمة) kelimesi sert taş anlamına gelmektedir.[2] Îsfahânî, (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) mübhem kelimesini "anlaşılması zor olan" şeyler şeklinde açıklamıştır.[3] İbn Mânzûr (ö. 711/1311) ise kelimeyi örneklerle açıklarken şöyle demektedir: Mübhem kelam, (كلام مبهم) hangi vecihten geldiği bilinmeyen kelam demektir. Aynı şekilde mübhem duvar ve kapısı olmayan duvar anlamına da gelmektedir.[4] Bu tespitlerden anlaşılacağı üzere mübhem, bilinmeyen veya bilinmesi zor olan şey demektir. Tefsir ilmi açısından mübhem, bir şahıs, grup veya yerin isminin açıkça değil de zamirler, ism-i mevsuller, ism-i işaretler, cins isimler ve belirsiz zaman ve mekân isimleriyle zikredilmesidir.[5] Çalışmada mübhem kelimesi terimsel anlamından ziyade daha genel bir şekilde ele alınmıştır. Bundan mütevellit Kehf sûresinde anlaşılması dikkat gerektiren bazı mesellere de bu itibarla değinilmiştir. Örneğin Hz. Mûsâ'nın ilim öğrenmedeki zarafeti bu bağlamdan hareketle çalışmanın kapsamına dahil edilmiştir.

1.1.1. Kur'ân-ı Kerîm'de Mübhem

Mübhemin tefsir ilmindeki tanımı yapılırken genellikle nahiv ilmindeki mübhemin esas alındığı söylenebilir. Başka bir ifadeyle, tefsir ilmindeki mübhemler, nahiv ilminde mübhem olarak nitelenen kelimelere dayanmaktadır.

---

[2] Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredat fi Garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1991), 149.
[3] İsfahânî, *el-Mufredat*, 149.
[4] Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab* (Beyrut: Daru Sadır, 1993), XII/57.
[5] Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay, 2019), 136.

Nitekim mübhemin tefsir ilmindeki tanımına bakıldığında ism-i işaret, zamir ve ism-i mevsuller gibi nahiv ilminde mübhem sayılan kelimelerden hareketle bir tarif yapılmaktadır.[6] Bununla birlikte Kur'ân'daki mübhemlere dair yazılan eserlere bakıldığında tefsir ilmindeki mübhemâtın çerçevesinin nahiv ilmindeki mübhemâttan daha geniş olduğu görülmektedir. Nitekim bu eserlerde kapalı kalmış veya farklı manalara muhtemel her lafız mübhem olarak kabul edilip tefsir edilmeye çalışılmıştır.[7]

Kur'ân'daki mübhemât farklı taksimatlara tabi tutulabilir. Örneğin delalet ettikleri varlıklar yönüyle "canlı, cansız, akıllı ve akılsız" diye bir taksimata tabi tutulabilir. Ayrıca kullanılan lafızlara bakılarak da "zamir, ism-i işaret, ism-i mevsul…" diye taksim edilebilir. Kur'ân'daki mübhem ifadeleri lafzi yönüyle bir taksimata tabi tutarak örnekleri ile birlikte şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Mübhem zaman isimleri: Kendisine has kılınmış belirli bir miktar ve sınırı olmayıp zaman bildiren isimlerdirler.[8] *...ya da uzun zaman gideceğim.*[9] (أَوْ أَمْضِيَ حُقُباً) âyetindeki حُقُباً kelimesi gibi. Bu kelime sınırı belirli olmayan bir zaman dilimini ifade eden mübhem bir isimdir.[10]

2. Mübhem mekan isimleri: Belirli bir sınırı ve haddi olmayan mekan isimleridir.[11] Kur'ân'da sıkça geçen altı yön:[12] Alt-üst, sağ-sol, ön-arka (تحت خلف أمام فوق يَمِين شمال) filologlar tarafından mübhem olarak nitelenen mübhem mekan isimlerdir.[13]

3. Mevsûl isimler: Tek başlarına bir mana ifade etmemekle birlikte kendisinden sonra gelecek bir âid[14] ve cümleye muhtaç olan isimlerdir.[15] " اوكالذي مر

---

[6] Demirci, *Tefsir Usûlü*, 136.

[7] Halis Albayrak, "Mübhematü'l Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXII/ (1992), 156.

[8] Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, *et-Tuhfetu's-Seniyye bi Şerhi'l-mukaddimet'ul-Ecrumiyye* (İstanbul: Daru'ş-Şifa, 2018), 227.

[9] Kehf, 18/60.

[10] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî Nehhâs, *İ'rabu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ali Beydun (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 300.

[11] Abdulhamid, *et-Tuhfetu's-Seniyye*, 227.

[12] bk. Bakara, 2 / 54, 102, 143. Yusuf, 12 / 25, 139. Kehf, 18 / 17, 79

[13] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf b. Ahmed İbn Hişâm en-Nahvî, *Şerḥu katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire, 1963), 229.

[14] İsm-i mevsûl'dan sonra zikredilen cümleye sıla cümlesi denir. Bu sıla cümlesinin içinde, sılayı İsm-i mevsûl'a bağlayan, ayrıca sayısal ve cinsiyet olarak da İsm-i mevsûl ile uyumlu olması gereken bir zamir gelmektedir. İşte nahiv ilminde bu zamire âid denilmektedir. Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b.

على قرية” “*Yahut o kimse gibi ki bir şehre uğramıştı…”*[16] âyetin de görüldüğü gibi الذي mevsûl bir isimdir ve şehre uğrayan kişinin ismi açık bir şekilde zikredilmeyip onun yerine mübhem olan الذي (ism-i mevsul) kelimesi zikredilmiştir. Tefsir âlimlerimiz bu kişinin Üzeyr (as) olduğunu söylemektedirler.[17]

4. Zamirler: Konuşana, muhataba veya gaibe (hazır olmayana) delalet eden isimlerdir.[18] Zamirlerin kullanılma amacı, konuşmayı kısaltmak ve birçok lafzı zikretme ihtiyacını ortadan kaldırmaktır. Örneğin Ahzab sûresi otuz beşinci âyetinin sonunda kullanılan “hum” (هم) zamiri tam yirmi kelimeye[19] karşılık kullanılmıştır.[20] Mübhem bir zamire örnek olarak, “لا يَمَسُّهُ إلا الْمُطَهَّرُونَ” *Ona ancak temiz olanlar dokunabilir*. âyetindeki “hu” (ه) zamiri verilebilir. Zira burada zamirden neyin kastedildiği mübhem olarak kalmıştır. Bazı âlimler, zamirden kastın Kur’ân-ı Kerîm olduğunu bazıları ise semadaki kitap olduğunu söylemişlerdir.[21]

5. İsm-i işaretler: Varlıkları işaret etmek için kullanılan isimlerdir.[22] “ ولا تقربا هذه الشجرة” “*Bu ağaca yaklaşmayın”* âyeti, buna örnek verilebilir. Zira bu ağaçtan kastın hangi ağaç olduğu mübhem bırakılmıştır.[23]

6. Cins isimler: Altındaki tüm fertleri tek tek kapsamakla birlikte fertlerinden birine has olmayıp hepsini topluca kapsayan isimlerdir. Örneğin adam, kadın veya ev dediğimizde kapsam olarak bu kelimeler altındaki tüm fertler için kullanılmakta olup sadece bir adama, bir kadına veya bir eve has ifadeler

---

Muhammed b. Îsâ Üşmûnî, *Menhecü’s-Sâlik ilâ Elfiyyeti’bni Mâlik* (Beyrut: Darû’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), I/147-148.

[15] Ebü’l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Îsâ Üşmûnî, *Menhecü’s-Sâlik ilâ Elfiyyeti’bni Mâlik* (Beyrut: Darû’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), I/126.

[16] Bakara, 2/259

[17] Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Müfhimatü’l-Akran fî Mübhematü’l-Kur’ân*, thk. Doktor Mustafa Deyb (Beyrut: Muessesetü Ûlumi’l-Kûr’ân, ts.), 20.

[18] Nahvî, *Şerḥu Katri’n-Nedâ*, 162.

[19] Ahzab, 33/35. Ahzap sûresi أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا âyetindeki hum zamiri, kendisinden önce kullanılan,

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ

ism-i zâhirlerin hepsini karşılamak için kullanılmıştır.

[20] Mennâ‘ Halîl el-Kattân, *Mebâhis fi ‘Ulumi’l-Kur’ân* (Beyrut: Muessesetu’r-Risale, 1998), 176.

[21] Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân ân Te’vilî Âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmet Muhammed Şakir (Beyrut: Muessesetu’r-Risale, 2000), XXIII/149-150.

[22] Üşmûnî, *Menhecü’s-Sâlik*, I/176.

[23] Bununla ilgili malumat için bk. Süyûtî, *Müfhimatü’l-Akran*, 12.

değillerdir.[24] Ayrıca bir ismin marife, nekire, çoğul veya tekil olması onun ism-i cins olmasına engel teşkil etmemektedir.[25] Mübhem ism-i cinse Kur'ân'dan şu âyeti örnek verebiliriz, "وَقالوا لَولا نُزِّلَ هَذا القُرآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ القَريَتَينِ عَظيم" *Bu Kur'an, şu iki şehirden büyük bir kişiye indirilseydi ya! diye de eklediler.* Âyette geçen رجل kelimesinde kastedilen kişilerin isimleri açıkça zikredilmeyip mübhem olarak bırakılmıştır.[26]

1.1.2. Mübhem İfadelerin Kur'ân'da Yer Almasının Nedenleri

Kur'ân'da mübhem ifadelerin yer almasının birçok nedeni zikredilebilir. Bununla birlikte Kur'ân'da mübhemlerin var oluşu onun mûbin (apaçık) oluşuna engel teşkil etmemektedir. Zira Kur'ân'da dinin asıl ilkeleri mübhem olarak bırakılmamıştır. Ayrıca Kur'ân'nın bir âyetindeki mübhem bir ifade başka bir âyette açıklanmış olsa bile müfessirler ıstılahî olarak yine de kendisine mübhem demektedirler. Örneğin imam Süyûtî (ö. 911/1505) mübhemin Kur'ân'da yer alma nedenlerini açıklarken *"başka bir yerde beyan edildiği için açıkça gelmesine gerek olmayan mübhemler"*[27] şeklinde bir ifade kullanmaktadır: Buradan da anlaşılacağı üzere mübhemin beyanı bizzat Kur'ân'da yapılmış olsa bile ilk başta mübhem oluşu itibarıyla veya ıstılahî bir itibarla kendisine mübhem denilebilir.

Müfessirler Kur'ân-ı Kerîm'de mübhem ifadelerin yer almasının nedenlerini şu şekilde sıralamışlardır:

1. Başka bir yerde açıklandığı için zikredilme gereği duyulmayanlar: Buna örnek olarak, *Hani rabbin meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti.*[28] "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأرض خليفة" âyetteki "halife" kelimesi verilebilir. Çünkü halife kelimesinden kastın Âdem (as) olduğu sonraki âyetlerde zaten zikredilmiştir.[29]

---

[24] Mustafâ b. Muhammed Selim el-Galâyînî, *Camiu'd-Durusi'l-Alemiyye, el-Mektebetu'l-Asriyye* (Beyrut, 2002), 108.
[25] Albayrak, "Mübhematü'l Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", 159.
[26] Söz konusu kelime ile ilgili farklı rivayetler için bk., es-Süyûtî, *Müfhimatü'l-Akran*, 96.
[27] Süyûtî, *Müfhimatü'l-Akran*, 9.
[28] Bakara, 2/30.
[29] Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*, thk. İbrahim Muhammed Ebu'l-Fadl (Beyrut: Daru İhyau Kutubi'l-Arabiyye, 1957), I/156.

2. Meşhur olup bilindiği için açıkça zikredilmeyenler: Buna örnek olarak "اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ" *"Ey Âdem! Sen ve eşin cennette oturun."*[30] âyeti verilebilir. Nitekim "eşin" ifadesinden kastedilen kişinin Hz. Havva olduğu herkesçe bilinmektedir. Bundan dolayı da ismi açıkça zikredilmemiştir.[31]

3. Allah'ın şefkat ve merhametinden dolayı günahını zikredip ismini zikretmediği şahıslar: Buna örnek olarak şu âyet verilebilir, " ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا" "*İnsanlardan öylesi de vardır ki dünya hayatına ilişkin sözleri senin hoşuna gider."*[32] Bu âyette kendisinden söz edilen kişi Ahnes b. Şerik olup sonradan iman edip samimi bir Müslüman olmuştur.[33]

4. Açıklanmasında pek bir fayda olmadığı için zikredilmeyenler: Buna örnek olarak, "اوكالذي مر على قرية" "*Yahut o kimse gibi ki bir şehre uğramıştı…"*[34] âyeti verilebilir. Müfessirlere göre burada قرية kelimesiyle kastedilen şehir Beytülmakdistir. Ancak zikredilmesinde pek bir fayda olmadığı için zikredilmemiştir.[35]

5. Hükmün umumi olduğunu ve bir şahsa has olmadığını bildirmek amacıyla isimleri açık olarak zikredilmeyenler. Buna örnek olarak, " وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهٖ مُهَاجِراً اِلَى اللّٰهِ وَرَسُولِهٖ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ اَجْرُهُ عَلَى اللّٰهِ" *"Kim Allah ve resulü uğrunda hicret ederek yurdundan çıkar da sonra ölüm onu yolda yakalarsa artık onun mükâfatını vermek Allah'a aittir."*[36] âyeti verilebilir. Nitekim bu âyet, hasta ve zayıf olup Mekke'de ikamet eden ve hicret âyeti indikten sonra yola çıkıp yolda vefat eden Damra b. Îs (r.a.) hakkında nazil olmuştur. Ancak ifadenin genel olarak kullanılma amacı Allah yolunda hicrete çıkan ve bu yolda vefat eden herkesin bu mükâfattan payidar olacağını belirtmek içindir.[37]

6. Kişiyi yüceltmek amacıyla ismi yerine kendisini tazim eden bir vasıfla zikredilmesi: Buna örnek olarak, "وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ" *"Gerçeği getiren kişiye ve onu tasdik edene gelince, işte takvâ sahipleri onlardır."*[38] âyeti

---

[30] Bakara, 2/35.
[31] Zerkeşî, *el-Burhân*, I/156.
[32] Bakara, 2/204
[33] Süyûtî, *Müfhimatü'l-Akran*, 9.
[34] Bakara, 2/259
[35] Zerkeşî, *el-Burhân*, 159.
[36] Nisâ 4/100.
[37] Zerkeşî, *el-Burhân*, 159.
[38] Zümer, 33/39.

verilebilir. Nitekim gerçeği yani Kur'ân'ı getiren Hz. Muhammed'dir. Onu tasdik eden ise Hz. Ebubekir'dir.[39] Burada isimlerinin açıkça zikredilmemesi onları tazim etmek maksadıyladır.[40]

7. Kişiyi yermek amacıyla ismi yerine onu yeren kötü bir vasıfla zikredilmesi: Buna örnek olarak *"doğrusu sana buğzeden, soyu kesik olanın ta kendisidir."*[41] âyeti verilebilir. Bu âyette ismi zikredilmeyip yerilen kişi, As b. Vail'dir.[42]

1.2. İhtilâfın Tanımı

İhtilâf, kelime olarak (خلف) H-L-F kökünden türemiş olup iftial babından bir mastardır. Kökeni olan خلف kelimesi arka anlamında kullanılıp ön anlamında kullanılan قدام kelimesinin zıddıdır. İhtilaf kelimesi, bir kişinin söz, tutum ve davranışların da diğerlerinden farklı bir yol tutması anlamına gelmektedir.[43] İnsanların sözlü ihtilafları genellikle anlaşmazlık ve tartışmaya yol açtığından dolayı ihtilaf kelimesi istiare yoluyla bu iki kelime yerine de kullanılmıştır.[44] Örneğin *"Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ihtilafa (anlaşmazlığa) düşenler gibi olmayınız."*[45] âyetinde kullanılan ihtilaf kelimesi dinde tekfire varacak düzeyde aşırı ayrışmaya gitmek anlamında kullanılmıştır.[46] Bazen birbirinin peşi sıra gelmek, birbirini takip etmek anlamında da kullanılır. Nitekim *"Geceyle gündüzün birbirine ihtilaf (her birinin diğerinin ardından gelip onu takip etmesi) etmesinde…"*[47] âyetinde bu anlamda kullanılmıştır.[48]

---

[39] Aslında bununla ilgili ihtilâf söz konusu olmuştur: Gerçeği getirenin Hz. Cebrail, onu tasdik edenin ise Hz. Muhammed olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca gerçeği getirenin Hz. Muhammed, onu tasdik edenin/edenlerin ise mü'minler veya Hz. Ali olduğu da söylenmiştir. Detaylı bilgi için bk. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdevini (Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964), XV/256.

[40] Zerkeşî, *el-Burhân*, 160.

[41] Kevser, 108/3 bk. اِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْاَبْتَرُ

[42] Zerkeşî, *el-Burhân*, 160.

[43] İsfahânî, *el-Mufredat*, 294.

[44] İsfahânî, *el-Mufredat*, 294.

[45] Âl-i İmrân, 3/105.

[46] Ebü'l-Berekat Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medariku'tTenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, thk. Yûsuf Ali Büdeyvî (Beyrut: Daru'l-Kelimu't-Tayyib, 1998), I/281.

[47] Yûnus, 10/6.

[48] İsfahânî, *el-Mufredat*, 295; İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, IX/86.

İhtilaf ve hilaf kelimeleri mana olarak eş anlamlı gibi görünmelerine rağmen bazı âlimler tarafından aralarında ince farkların olduğu ifade edilmektedir. Örneğin Ebü'l-Bekâ el-Kefevî (ö. 1095/1684) bu iki kelime arasında dört farkın olduğunu söylemektedir. Kefevî'ye göre bu dört fark şunlardır:

1. İhtilaf aynı amaca faklı yollarla gitmektir. Hilaf ise farklı yollarla farklı amaçlara varmaya çalışmaktır.
2. İhtilaf delile dayanmaktır. Hilaf ise herhangi bir delile dayanmamaktır.
3. İhtilaf rahmet eseridir. Hilaf ise bid'at eseridir.
4. Bir kâdı mahkemede ihtilafla hüküm verirse, kararı başka bir kâdı tarafından feshedilemez. Ancak hilafla hüküm vermesi durumunda davanın başka bir kâdıya intikali halinde diğer kâdı bu hükmü iptal edebilir. Çünkü hilaf, ictihadın caiz olmadığı yerde ictihad edip Kur'ân, sünnet ve icma'ya ters düşmektir.[49]

Açıkçası Kefevî'nin ve onun gibi bu iki kavram arasında ayrıma gidenlerin ne dilde, nede tefsir ve fıkıh terminolojisinde bir dayanakları vardır. Zira ulemânın bu iki kavramı kullanırken böyle bir ayırıma itibar etmedikleri görülmektedir.[50] Bu iki kavram hakkında Semir Müsenna'nın şu sözleri kayda değer görülmektedir. "Hilaf ve ihtilaf kelimeleri eş anlamlı olup çoğu kez birbirinin yerine kullanılmaktadır. Ancak bazı yerlerde ihtilaf kelimesinin kullanılması, bazı yerlerdeyse hilaf kelimesinin kullanılması daha münasip olmaktadır. Bundan başka bir ayırım yapmak doğru değildir."[51]

İhtilaf kelimesi olumlu ve olumsuz anlamlarda kullanılmaktadır. Bununla birlikte genellikle olumsuz anlamda kullanılıp olumlu anlamda kullanılması daha ender görülmektedir.[52] Hadis âlimleri tarafından zayıf[53] veya asılsız[54] kabul

[49] Ebü'l-Bekâ Eyyüp b. Musa el-Kefevî, *Külliyyâtü Ebi'l-Beḳāʾ*, thk. Adnan Derviş (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, ts.), 61-62.

[50] İsfahânî, *el-Mufredat*, 294; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn İbn Teymiyye, *Mukaddimtun fi usuli't-Tefsiri* (Beyrut: Daru Mektebeti'l-Heya, 1980), 20; Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, *Edebu'l-İhtilafî fi'l-İslam*, nşr. el-M'ehedu'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslamî (Virginia, 1987), 21.

[51] "Ta'rifu'l-Hilafi ve'l-İhtilafi", *www.alukah.net* (Erişim 02 Ekim 2021).

[52] İhtilaf kelimesinin genellikle olumsuz anlamda kullanıldığına dair şu âyetlere bakılabilir: Bakara, 2/213,253; Yunus, 10/93 Hud, 11/110,118 Nahl, 16/39, 64, 92,124.

[53] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fî şerḥi Taḳrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebu Kuteybe (Daru Taybe, ts.), II/625.

[54] Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfûʿa fi'l-aḫbâri'l-mevżûʿa*, thk. Muhammed es-Sebbağ (Beyrut: Daru'l-Emane, ts.), 84.

edilmesine rağmen insanlar arasında şöhret bulmuş ve birçok tefsir eserinde zikredilmiş olan[55] *“Ümmetimin ihtilafı rahmettir.”* hadisi bunun en bariz örneğidir.

Bu hadise yönelik âlimlerin yaklaşımlarına bakıldığında, ihtilaf kelimesine farklı yaklaşımlarda bulundukları görülmektedir: Bazı âlimler tarafından ihtilafın rahmet olması durumunda ittifakın azap olması gerektiği iddia edilmiştir. Böylelikle hadis diye kabul edilen bu sözün anlam bakımından sıkıntılı olduğu düşünülmektedir. Ayrıca bu âlimlere göre hadisin senedinde de problem olduğu kabul edilmektedir.[56] Ancak imam Nevevî (ö. 676/1277) bu yaklaşım tarzına şiddetle karşı çıkarak şöyle demektedir: “İhtilafın rahmet olması halinde ittifakın azap olacağını söylemek cahillikten veya cahilmiş gibi davranmaktan başka bir şey değildir. Zira Allah, “*Allah, rahmetinden dolayı size geceyi ve gündüzü yarattı ki dinlenesiniz…”*[57] diye buyurmuştur. Nasıl ki gecenin rahmet oluşu, -zıddı olan- gündüzün azap olmasını gerektirmiyorsa, aynı şekilde ihtilafın rahmet oluşu da ittifakın azap olmasını gerektirmemektedir.”[58]

Âlimlerin bu hadisteki ihtilaf kelimesine olumlu ve olumsuz bir şekilde yaklaşmalarındaki neden, ihtilaf kelimesinin iki yönlü anlaşılmaya müsait olmasından kaynaklanmaktadır. Zira dini mevzularda gerçekleşen ihtilaf, meydana geldiği konuya göre farklılık göstermektedir. Hattâbî (ö. 388/998)’nin de ifade ettiği gibi dindeki ihtilaf üç kısma ayrılmaktadır:

1. Yaratıcının varlığı ve vahdaniyeti hususundaki ihtilaf, bu hususta ihtilaf edip yaratıcının varlığını ve birliğini inkâr etmek küfürdür.

2. Yaratıcının sıfatları ve iradesi hususundaki ihtilaf, bu hususta ihtilaf edip münkir olmak bid’attır.

---

[55] Ebü’l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü’l-ẖafâ͗ ve müzîlü’l-ilbâs ʿamme’ştehere mine’l-eḥâdîs̱ ʿalâ elsineti’n-nâs* (Kahire: Mektebetu’l-Kudsî, 1932), 64; Halil İbrahim Kutlay, “Ümmetimin İhtilafı Rahmettir’ Sözü Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/1 (30 Haziran 2004), 82.

[56] Aclûnî, *Keşfü’l-ẖafâ͗*, 65.

[57] Kasas, 28/73.

[58] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerḥi Ṣaḥîḥi Müslim b. Ḥaccâc* (Beyrut: Daru İhyai Turasi’l-Arabiy, 1972), XI/92.

3. Farklı görüşlere muhtemel olan fer'i hükümler hususundaki ihtilaf. Allah bu çeşit ihtilafı âlimlere rahmet ve ikram vesilesi kılmıştır.[59]

Buradan da anlaşılacağı üzere hadisin anlaşılmasındaki temel farklılık, hadisteki ihtilaf kelimesinden kastın ne tür bir ihtilaf olduğunun kesin olarak bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Yani eğer hadisteki ihtilaf kelimesinden fer'i meselelerdeki ihtilaf kastediliyorsa bu husustaki ihtilafın rahmet olduğu aşikârdır. Fakat itikadî hususlardaki ihtilaf kastediliyorsa bu çeşit bir ihtilafın azap olduğu ve hadisin problemli olduğu söylenebilir.

Tüm bu ifadelerden hareketle denilebilir ki insanları fitneye götürmeyen ve zarûrât-ı dîniyye hususunda olmayan ihtilaf, olumlu; tekfire ve aşırı ayrışmaya götürecek ihtilaf ise olumsuzdur.

1.2.1. Kur'ân-ı Kerîm'de İhtilâf ve Nedenleri

İhtilaf kelimesi tezat kelimesinden daha genel bir kelimedir. Zira her tezat bir ihtilaftır. Fakat her ihtilaf bir tezat değildir.[60] Bu iki kelimenin birbiriyle olan umumiyet ve hususiyet ilişkisinden dolayı bazı âlimler tefsir ilmindeki ihtilafı, tezat ihtilafı ve tenevvü ihtilafı olmak üzere ikiye ayırmışlardır.[61]

a. Tezat ihtilafı: Herhangi bir hususta söylenmiş iki sözün birlikte doğru olmasının mümkün olmadığı, bir sözün kabulü halinde diğerinin reddedilmesinin gerektiği ihtilaf çeşididir.[62] Buna örnek olarak müfessirlerin, Hz. İbrahim'in hangi oğlunu kurban etmek için götürdüğü ihtilafı verilebilir. Zira bazı müfessirler kurban edilmeye götürülen çocuğun Hz. İshak olduğunu söylerken bazıları Hz. İsmail olduğunu söylemişlerdir.[63] İşte bu iki tefsir birbiriyle tezat halindedir: Birinin kabulü halinde diğerinin reddedilmesi gerekmektedir.[64] Nitekim iki tefsirin de

---

[59] Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî, *Aʿlâmü(İʿlâmü)'l-ḥadîs̱ fî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*, nşr. Camia'tu Ummu'l-Kura, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman (Mekke, 1988), I/220-221.

[60] İsfahânî, *el-Mufredat*, 294.

[61] Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn İbn Teymiyye, *İktizâ'ü's-Sırâti'l-Müstakīm li-Muhâlefeti Ashâbi'l-Cahîm*, thk. Nasır Abdulkerim (Beyrut-Lübnan: Daru Âlemi'l-Kutub, 1999), I/149.

[62] Muhammed Abdurrahman Salih eş-Şayi', *Esbabu İhtilafi'l-Müfessirîn* (Riyad: Mektebetu Abikan, 1995), 25.

[63] Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-ʿUyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdulmaksud (Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), V/60.

[64] Şayi', *İhtilafu'l-Müfessirîn*, 25.

birlikte kabul edilmesi halinde ya Hz. İbrahim'in iki farklı oğlunu kurban etmekle emrolunduğu ya da İshak ve İsmail'in aynı şahsiyetler olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu iki durumun da hiç kimse tarafından söylenmediği ve dahi aksinin sabit olduğu bilindiğinden dolayı buradaki ihtilaf tezat ihtilafıdır.

b. Tenevvü ihtilafı: Herhangi bir hususta söylenen bir sözün doğru oluşunun diğerinin reddini gerektirmediği ihtilaf çeşididir. Başka bir ifadeyle, -manası sahih olması kaydıyla- müfessirlerin bir âyet hakkındaki farklı yorumlarının her birinin birlikte doğru olabilmesidir.[65] Buna örnek olarak Sahabenin ihtilaf ettiği kıraatler verilebilir.[66] Selefin tefsirdeki ihtilafları da genellikle tenevvü türü ihtilaf olarak kabul edilmektedir.[67]

Kur'ân tefsirindeki ihtilafın başlangıcı kısaca şöyle özetlenebilir: Hz. Peygamberin hayatta olduğu dönemde sahabe bir problemle karşılaştığında veya bir âyeti anlamadıklarında ona sorarlardı. Hz. Peygamber de onların sordukları hususlarda onlara fetvalar verir ve anlamadıkları âyetleri onlara açıklardı.[68] Hz. Peygamber vefat ettikten sonra sahabenin bir kısmı Medine'den başka yerlere hicret ettiler ve bulundukları yerlerde insanlara İslam dinini anlattılar. Sahabe, insanların anlamadıkları âyetleri Hz. Peygamberden öğrendikleri gibi açıklamaya çalıştı. Ancak zamanla insanlar çoğaldı ve sahabe Hz. Peygamberden görmediği problemlerle karşılaştı. Bu problemler karşısında sahabe, bilmedikleri hususları bazen birbirlerine sorar bazen de bizzat kendileri ictihad ederek istinbâtta bulunurlardı. Böylece sahabe arasında farklı rey ve ictihadlar ve bundan dolayı da çeşitli ihtilaflar meydana gelmeye başladı.[69] Bununla birlikte sahabe dönemine bakıldığında, Kur'ân'ın tefsiri hususunda pek az ihtilaf ettikleri görülmektedir.[70]

Müslümanların Kur'ân'ı anlamadaki ihtilaf nedenleri dönemsel olarak ele alınıp her döneme özgü özellikler göz önüne alınarak incelenebilir. Böylesi bir çalışma, dönemlerin karakteristik yapısını ve her dönemin kendine özgü ihtilaf

---

[65] Şayi', *İhtilafu'l-Müfessirîn*, 16.
[66] İbn Teymiyye, *Sırâtü'l-Müstakīm*, I/149.
[67] Şayi', *İhtilafu'l-Müfessirîn*, 16.
[68] Nahl, 16/44; Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullāh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn Şah Veliyullah, *el-İnsâf fî Beyâni Esbâbi'l-İhtilâf,* thk. Ebû Zâhid Abdülfettâh b. Muhammed b. Beşîr Ebu Gudde (Beyrut: Daru'n-Nefais, 1983), 16-18.
[69] Şah Veliyullah, *el-İnsâf*, 23.
[70] Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), I/73.

nedenlerini ortaya koyacağından daha isabetli olacaktır. Ancak bu çalışmanın hacmi gereğince ihtilaf nedenleri -belirli bir asra münhasır olmadan- genel olarak incelenecektir.

Tefsir ilmindeki ihtilaf nedenleri ile ilgili birçok sebep zikredilmiş ve hatta bununla ilgili kitaplar kaleme alınmıştır.[71] Bu nedenlerin hepsinin burada zikredilip açıklanması çalışmanın kapsamı açısından uygun görülmemiştir. Ancak genel olarak zikredilecek olursa, Kur'ân'daki bazı ihtilaf nedenleri şunlardır:

1. Farklı kıraatler: Kıraat genel olarak sahih ve şaz diye ikiye ayrılır: Herhangi bir vecih ile Arap diline ve muhtemelen de olsa Hz. Osman'ın Mushaf'ına uygun olup senedi sahih olan her kıraat sahih kıraattir ve reddedilmesi caiz değildir. Bu üç şarttan birini taşımayan kıraatler ise şaz kıraatlerdir.[72] Kıraatlerdeki farklılıklar, tefsir ilmine etki edip etmemesi yönüyle de ikiye ayrılır: Birincisi manaya etkisi olmayan ve sadece hareke ve harflerin telaffuzuyla ilgili olan farklılıklardır. İkincisi ise anlam değişikliğine neden olan kelime ve hareke farklılıklarıdır.[73] İşte tefsir ilmindeki ihtilaflara neden olan kıraat farklılıkları bu ikinci kısımdaki farklılıklardır. Buna "وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ اِبْرٰهِيمَ مُصَلًّىۜ" âyeti örnek olarak verilebilir. Nitekim bu âyetteki خ harfini bazı kıraat âlimleri esreli bazıları ise üstün okumuşlardır. Üstün okunduğunda mana şöyle olmaktadır: *Onlar da İbrâhim'in makamını kendilerine namaz kılacak bir yer edindiler*.[74] Bu kıraate göre Hz. İbrahim'den sonra gelen çocukları onun makamını kendilerine namaz yeri edinmişler ve sonuç olarak Hz. İbrahim'in makamının arkasında namaz kılmanın sünnet olduğu hükmü ortaya çıkmaktadır.[75] Esreli okuyanlara göre ise mana şöyle olmaktadır: "*siz de İbrâhim'in makamından kendinize namaz kılacak bir yer edinin.*"[76] Buna göre ise âyetteki siga emir sigası olur ve Hz. İbrahim'in makamının arkasında namaz kılmanın vacip olduğu hükmü ortaya çıkar.[77]

---

[71] Örnek olarak şu iki esere bakılabilir: Mesut b. Abdullah el-Fenisan, *İhtilafu'l-mufessirin esbabuhu ve Asaruh* (Riyad: Daru İşbiliya, 1997); eş-Şayi', *İhtilafu'l-Müfessirîn*.
[72] Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâʾâti'l-ʿAşr*, nşr. el-Metbaatu'l-Ticariyyetu'l-Kubra, thk. Ali Muhammed ed-Debba', ts., I/9.
[73] Şayi', *İhtilafu'l-Müfessirîn*, 38.
[74] Bakara, 2/125
[75] Şayi', *İhtilafu'l-Müfessirîn*, 41.
[76] Bakara, 2/125.
[77] Şayi', *İhtilafu'l-Müfessirîn*, 41.

2. Nâsih ve Mensuh: Nesih, şer'i bir hükmün kendisinden sonra gelen şer'i bir hükümle kaldırılmasıdır.[78] Hükmü kaldıran âyete nâsih, hükmü kaldırılan âyete ise mensuh denmektedir. Neshin tarifinde ve nesih edilen âyetlerin sayısında âlimler arasında çok ciddi ihtilaflar mevcuttur.[79] Bu ihtilaflar âyet tefsirlerinde çok açık bir şekilde kendini göstermektedir. Örneğin "*doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır"*[80] âyeti, bazı âlimlerce mensuh kabul edilirken, bazı âlimler bu âyetin mensuh olmadığını söylemişlerdir.[81] Âyet mensuhtur diyenler, önceleri namaz kılarken belirli bir yöne dönmenin farz olmadığını, daha sonra bu hükmün Mescid-i Harâma yönelme emri ile nesih edildiğini söylemektedirler.[82] Âyet mensuh değildir diyenler ise bu âyetin binek üzerinde nafile namaz kılan veya bir nedenden ötürü kıbleyi karıştıran kimse hakkında nazil olduğunu söylemektedirler.[83]

3. İ'rab farklılığı: İ'rab'ın Kur'ân tefsirinde mananın değişmesi üzerinde ciddi bir etkisi vardır. Örneğin " وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُٓ اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ اٰمَنَّا بِهٖۙ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا" âyetinde eğer الرَّاسِخُونَ kelimesini Allah isminin üzerine atfedecek olursak âyetin manası, *onun (müteşabih âyetlerin) te'vilini ancak Allah ve ilimde yüksek payeye erenler bilir*.[84] şeklinde olacaktır. Bu da müteşabih âyetlerin bazı âlimlerce bilinip te'vil edilebileceğini ifade etmektedir. Fakat الرَّاسِخُونَ kelimesini ibtidai bir kelam olarak kabul edecek olursak âyetin manası, *onun (müteşabih âyetlerin) te'vilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır*[85] şeklinde olur. Bu da müteşabih âyetlerin Allah dışında hiç kimse tarafından bilinemeyeceğini ve onları te'vil etmenin caiz olmadığını ifade eder.[86]

4. Müşterek lafızlar: Okunuş ve yazılış itibarıyla aynı olup anlam bakımından farklı olan kelimelerdir. Buna örnek olarak, "*Boşanan kadınlar kendi*

---

[78] Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih el-Lübnânî es-Sâlih, *Mebâhis fî ʿUlûmi'l-Ḳurʾân*, nşr. Daru'l-İlmi li'l-Melayîn, 2000, 261.
[79] Sâlih, *Mebâhis fî ʿUlûmi'l-Ḳurʾân,* 260-261; eş-Şayi', *İhtilafu'l-Müfessirîn,* 47.
[80] Bakara, 2/115.
[81] Şayi', *İhtilafu'l-Müfessirîn*, 47-48.
[82] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* II/528-529.
[83] Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî İbn Cüzey, *et-Teshîl li-ʿUlûmi't-Tenzîl,* thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Şirketu Dari'l-Erkam b. Ebi 'l-Erkam, 1996), 94.
[84] Âl-i İmrân, 3/7.
[85] Âl-i İmrân, 3/7.
[86] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* XI/201-203.

başlarına üç kur' beklerler."[87] âyetindeki "*kur'*" (قرء) kelimesi verilebilir. Kur' kelimesi müşterek bir kelime olduğu için âlimler bu kelimenin anlamı hususunda ihtilaf etmişlerdir.[88] Bazı âlimler bu ifadenin kadınların "âdet süresi," bazıları ise "temizlik süresi" anlamında olduğunu ifade etmiştir. Zira bu kelimeyi Kûfeliler âdet, Hicazlılar ise temizlik anlamında kullanmışlardır.[89]

5. Mutlakın mukayyede hamli: Bir âyetin herhangi bir sıfat veya şart kaydı ile sınırlanmadan bir hususa mutlak olarak delalet etmesidir. Herhangi bir sıfat veya şart kaydı ile sınırlanmasına ise mukayyed denilir.[90] Mukayyed olarak zikredilmiş bir âyetteki kaydın mutlak âyeti bağlayıp bağlamadığı, başka bir ifadeyle mutlakın mukayyede hamledilip hamledilemeyeceği hususu,[91] âlimler arasında ihtilaf konusu olmuştur.[92] Örneğin: Kefaret olarak köle azat edilen yerlerden biri olan, bir mü'mini bilmeden öldüren birinin kefaret olarak "mü'min" bir köle âzat etmesi gerektiği. "*Yanlışlıkla bir mü'mini öldüren kimsenin mü'min bir köle âzat etmesi gerekir.*"[93] âyetiyle emredilmiştir. Ancak zıhâr kefaretiyle ilgili olan âyette ise köle âzat edilmesi gerektiği emredilmekle birlikte kölenin mü'min olma kaydı zikredilmemiştir. Zira âyette, "*Karılarına zıhâr yapıp da sonra dediklerinden dönenlerin, onlarla temas etmeden önce bir köle âzat etmeleri gerekir.*"[94] diye buyrulmuştur. İşte bu hususta âlimler şu şekilde ihtilaf etmişlerdir: Bazı âlimler burada mutlakın mukayyede hamledilmesi gerektiğini şöyle ki, bilmeden bir mü'mini öldüren bir müslümanın nasıl ki mü'min bir köle âzat etmesi gerekiyorsa aynı şekilde zıhârda bulunan kişinin de mü'min bir köle âzat etmesi gerekmektedir demişlerdir. Bazı âlimler ise bu tür yerlerde mutlakın mukayyede hamledilmesinin

---

[87] Bakara 2/228.

[88] Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, *Dirasâtun fi Ulumi'l-Kûrâni'Keîm*, nşr. Hukuku't-Tab'i Mahfuzun li'l-Muellifi, 2003, 154.

[89] Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meʿâni'l-Kurʾân ve İʿrâbüh*, thk. Abdulcelil Abduh Şilbî (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988), I/302-305.

[90] Mennâ' Halîl el-Kattân, *Mebâhis fî ʿUlûmi'l-Kurʾân* (Mektebetü'l-Maʿârif, 2000), 253.

[91] Mutlak bir nassın mukayyed bir nassa hamledilmesiyle ilgili dört şekil vardır. Bu da sebep ve hükümlerin aynı olup olmamasından kaynaklanmaktadır. Daha fazla bilgi için bk., Kattân, *Mebâhis fî ʿUlûmi'l-Kurʾân*, 253-256.

[92] Muhammed Mustafa ez-Zühayli, *el-Veciz fi Usuli'l-Fikhi'l-İslamiy* (Dımaşk-Suriye: Daru'l-Hayri li't-Tebaeti ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 2006), II/42.

[93] Nisâ, 4/92

[94] Mücadele, 58/3.

gerekmediğini ve zıhâr kefaretinde mü'min olsun veya olmasın herhangi bir kölenin âzat edilmesinin kefaret için yeterli olacağını söylemişlerdir.[95]

6. Harflerin muhtemel manalara hamli: Arapçada bazen bir harfin birden çok anlamı olabiliyor. Mesela "Min" (من) harfi Arapçada on farklı anlamda kullanılmaktadır.[96] Kur'ân'da kullanılan bu tür harfler birkaç manaya muhtemel oldukları için bazen ihtilafa yol açmışlardır. Örneğin: "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ اُمَّةٌ يَدْعُونَ اِلَى الْخَيْرِ" âyetindeki Min (من) harfi, Zeccâc (ö. 311/923)'a göre muhatap olunan cinsin beyan ve tahsisi için kullanılmıştır.[97] Buna göre âyetin meali şöyle olmaktadır: "*Siz hepiniz iyiliğe çağıran bir topluluk olun."*[98] Sonuç olarak Zeccâc'a göre iyiliğe çağırmak tüm ümmet için farz-ı ayındır. Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310)'ye göre ise buradaki Min harfi tab'iz[99] için kullanılmıştır.[100] Ona göre ise âyetin meali şöyle olmaktadır: "*İçinizden hayra çağıran bir topluluk bulunsun."*[101] Sonuç olarak Nesefî'ye göre hayra çağırmak tüm ümmete farz olmayıp farz-ı kifâyedir.[102] Kanaatimizce, ümmetin tüm fertlerinin her konuda dinî bilgilere sahip olması mümkün değildir. Ancak İslâm'ın genel prensiplerini hayatına yansıtacak kadar dinî bilgilere sahip olmak herkes için gereklidir. Buradan hareketle denilebilir ki herkesin bilgisi oranında hayra çağırması farz-ı ayındır.

7. Mezhebi taassup: Bazı müfessirler, âyetleri kendi mezheplerine uygun bir hale getirebilmek ve sırf kendi mezhebinin doğruluğunu ve üstünlüğünü ispatlamak için te'vil etmişlerdir.[103] Buna örnek olarak maliki ulemâsından Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148)'nin Nisa sûresindeki [104] "ذٰلِكَ اَدْنٰى اَلَّا تَعُولُوا" âyetini tefsir ederken İmam Şâfiî (ö. 204/820)'nin bu âyet hakkındaki görüşlerine sert çıkışı ve İmam Şâfiî hakkında sarf ettiği bazı kaba sözler verilebilir. Nitekim İbnü'l-Arabî şöyle demektedir: Şâfiî bu âyetteki "اَلَّا تَعُولُوا" kelimesine "aile fertleriniz fazla çoğalmasın" anlamını vermiş ve Şâfiî'nin bu sözleri onun ashâbını kendine hayran bırakmıştır. Onlar, "Şâfiî'nin bu kelimeyi tefsir edişi, onun dilde hüccet,

---

[95] Zühayli, *el-Veciz fi Usuli'l-Fikhi'l-İslamiy*, II/46.
[96] Üşmûnî, *Menhecü's-Sâlik*, II/70-72.
[97] Zeccâc, *Meʿâni'l-Kurʾân*, I/452.
[98] Âl-i İmrân, 3/104.
[99] Tab'iz bir kısmı, bazısı anlamındadır.
[100] Nesefî, *Medariku'tTenzil*, I/280.
[101] Âl-i İmrân, 3/104.
[102] Nesefî, *Medariku'tTenzil*, I/280.
[103] Şayi', *İhtilafu'l-Müfessirîn*, 100-101.
[104] Nisâ, 4/3

Arapçasıyla meşhur ve fesahatiyle çok ileri düzeyde olduğunu gösterir" demişlerdir. Hatta Cüveynî, (ö. 478/1085) Dad (ض) harfini en iyi telaffuz eden kişinin Şâfiî olduğunu söylemiştir. Oysaki Şâfiî hakkında söylenen tüm sözler ve onun için sarf edilen tüm vasıflar sadece Mâlik (ö. 179/795)'in bir cüzü ve onun deryasının bir yudumu olabilir.[105] İbnü'l-Arabî bunları söyledikten sonra kendi mezhebinin bu konudaki görüşlerini ve ne kadar haklı olduklarını dile getirir. Ardından alaycı bir üslupla Şâfiî hakkında şunları söyler: "…böylece fesahat gitti ve özellikle de Dad harfinin telaffuzu bir fayda sağlamadı."[106]

[105] Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut-Lübnan, 2003), I/410-411.
[106] Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I/412.

2. KEHF SÛRESİ

2.1. Nüzûlü

Kehf sûresi, 110 âyet olup Şûrâ sûresinden önce ve Gâşiye sûresinden sonra nazil olmuştur.[107] Mushaf sırasına göre 18, nüzûl sırasına göreyse 68. sûredir.[108] Bu sûrenin Mekkî bir sûre olduğunu müfessirler ittifakla kabul etmişlerdir.[109] Ancak ilk 8 âyeti ile 38. ve 83-101. âyetlerinin Medine'de indiğine dair rivayetler mevcuttur. Bununla birlikte sûrenin tamamının Mekke'de indirilmiş olduğu görüşü daha sahih kabul edilmiştir.[110]

Sûre'nin sebebi nüzûlü ile ilgili İbn İshak, (ö. 151/768) siyer kitabında bir hadis rivayet etmiştir. Bu hadis müfessirlerin çoğu tarafından kabul görmüş ve Kehf sûresinin sebebi nüzûlü olarak zikredilmiştir. Taberî'nin İbn İshak tarikiyle rivayet ettiği ve Süyûtî'nin de Lübâbü'n-Nükûl fi Esbâbi'n-Nüzûl adlı eserinde zikrettiği bu rivayet şöyledir: İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) nakledildiğine göre Kureyşliler, Yahudi âlimlerine Hz. Muhammed hakkında soru sormaları için Nadr b. Hâris ile Utbe b. Muayt'ı gönderdiler. Çünkü Yahudilerin ehli kitap olmaları hasebiyle peygamberler hakkında kendilerinden daha çok bilgi sahibi olduklarını biliyorlardı. Bu iki adam Medine'ye gitmek üzere yola çıktılar ve nihayet Medine'ye ulaştılar. Sonra Yahudi âlimlerinin yanına gittiler ve öncelikle onlara Hz. Muhammed'in bazı vasıfları ve sözleri hakkında bilgi verdiler. Bunun üzerine Yahudi âlimleri onlara "geri döndüğünüzde Muhammed'e üç soru sorun eğer bu üç soruyu bilirse o peygamberdir. Eğer bilmezse o yalan uyduran biridir" dediler. "Ona, eski dönemde yaşamış ve ilginç bir durumları olan ve mağaraya sığınan gençleri; yeryüzünün doğusunu ve batısını gezmiş olan adamın durumunu ve ruhun ne olduğunu sorun" dediler. Utbe ve arkadaşı Yahudilerden bir şeyler öğrendikten sonra Mekke'ye doğru yola koyuldular. Mekke'ye vardıklarında Kureyşlilerin yanına gittiler ve

---

[107] Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Daru't-Tunusiyyetu li'n-Neşri, ts.), XV/242.

[108] İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XV/242.

[109] Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, X/346.

[110] Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Meralişî (Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabiy, 1418), III/272; Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan Hakāʾikı Ğavâmizi't-Tenzîl ve ʿUyûni'l-Ekāvîl fî Vücûhi't-Teʾvîl* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1986), II/702.

onlara, “size öyle bir haberle geldik ki onunla Muhammed’den kurtulabilirsiniz” dediler. Ardından Hz. Muhammed’in yanına gittiler ve ona bu üç soruyu sordular. Hz. Muhammed, -İnşallah demeden- “bana sorduklarınız hakkında size yarın bilgi vereceğim” dedi. Bunun üzerine Kureyşliler onun yanından ayrıldılar ve Hz. Muhammed de vahyin gelmesini beklemeye başladı. Ancak on beş gün geçmesine rağmen bu konuda Hz. Muhammed’e ne vahiy ne de Cebrail geldi. Durum öyle bir raddeye vardı ki Mekkeliler Hz. Muhammed’in peygamberliği hakkında dedikoduya başladılar. Vahyin gecikmesinden dolayı Mekkelilerin söyledikleri Hz. Muhammed’i çok üzüyordu. Nihayet on beş günden sonra Cebrail vasıtasıyla Hz. Muhammed’e vahiy geldi: Öncelikle Hz. Muhammed inşallah dememesi hususunda uyarıldı ve ardından ona bu üç sorunun cevabı hakkında bilgi verildi. [111]

Müfessirlerin çoğunun tefsir eserlerinde zikrettiği bu olay, İbn İshak’ın bu rivayetine dayanmaktadır.[112] Ancak Elmalılı Muhammed Hamdi, âyetin sebebi nüzûlünün bu hadise dayandırılmasının doğru olmadığını ifade etmektedir. Elmalılı’ya göre sûreyi bu rivayetle ilişkilendirmek altı nedenden dolayı problemlidir:

1. Hadisin senedinde meçhul bir zat vardır.

2. Bu hadis bazı sahih hadislerle ihtilaf halindedir.

3. Rivayetlerin çoğunda bu gençlerin Hz. İsa’nın dini üzere oldukları nakledilmiştir. Medine’deki ehli kitap bilginleri Yahudi’dirler ve Yahudilerin Hz. İsa’yı kabul etmemelerine rağmen onun dinine inanan ve Allah’ın ilahî lütfuna mazhar olmuş bu gençler hakkında soru sordurmaları pek makul değildir.

4. Kur’ân’da ruhla ilgili âyetin başında “وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ” *(Sana ruh hakkında soru sorarlar)* ve Zülkarneyn ile ilgili âyetin başında “ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِۜ” *(Sana Zülkarneyn hakkında soru soruyorlar.)* kullanılan ifadeler, bu iki sorunun farklı zamanlarda sorulduğunu göstermektedir.

5. Bu sûrede üç kıssadan, yani Ashâb-ı Kehf, Musa-Hızır ve Zülkarneyn kıssalarından bahsedilmiştir. Musa-Hızır kıssasıyla ilgili soru sorulmamasına

[111] Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî İbn İshak, *Kitebu’s-Siyeri ve’l-Meğazi*, thk. Süheyl Zekkar (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1978), 201-202; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Lübabu’n-Nukul fi Esbabi’n-Nuzul,* thk. Abduşşafi (Beyrut-Lübnan: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 129.

[112] Muhammed Hamdi Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Zehraveyn, ts.), V/336.

rağmen bu iki kıssa arasında zikredilip, ruh ile ilgili âyetlerin İsra sûresinde zikredilmiş olması, bunların ruh hakkında sorulan soruyla ayrı vakitlerde nazil olduğunu gösterir.

6. Sûrenin yedinci âyetinde kullanılan ve Hz. Muhammed'in bu hadiseden dolayı üzüntülü olduğu için indirildiği söylenen "*durum böyleyken bu son kitaba inanmazlarsa arkalarından üzülerek neredeyse kendini helâk edeceksin!"*[113] âyeti, sûrenin başındaki övgü (hamd) ifadeleriyle orantılı bir şekilde kullanılıp Hz. Muhammed'e bir teselli ve destek için inmiştir.[114]

Elmalılı bu rivayetin sebeb-i nüzûl olarak kabul edilmesinin caiz olmadığını ifade ettikten sonra, "bu sûrenin asıl sebebi nüzûlü, -sûrenin başında da ifade edildiği gibi- müşriklerin "اتَّخَذَ اللّٰهُ وَلَداًۗ" *"Allah evlât edindi"*[115] sözlerini reddetmek ve bunu söyleyenleri uyarıp tevhide davet etmektir"[116] der. Kanaatimizce Elmalılı'nın itirazları gayet makul ve sağlamdır. Ancak kendisinin sebebi nüzûl olarak zikrettiği "اتَّخَذَ اللّٰهُ وَلَداًۗ" *"Allah evlât edindi"*[117] ifadesi, sebebi nüzûl olmak için pek uygun değildir. Zira "وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِۜ" *(Sana Zülkarneyn hakkında soru soruyorlar.)* ifadesi, açıkça Hz. Muhammed'e (as) bir soru sorulduğunu göstermektedir. Ayrıca şirk inancını reddetmek ve tevhide davet etmek özel değil, tüm Kur'ân için geçerlidir. Bu anlamda, Kur'ân'ın tümü müşriklerin "*Allah evlât edindi"* sözünü reddetmek ve tevhide davet etmek için indirildi demek yanlış olmasa gerekir. Sonuç olarak denilebilir ki sûrenin sebebi nüzulüyle ilgili başka bir rivayetin bulunmaması ve peygambere bir soru sorulduğuna dair âyette açık ifadenin bulunması yukarıdaki rivayeti destekler niteliktedir. Müfessirlerin sebebi nüzûl olarak bu rivayete karşı genel bir kabul ile yaklaşmaları da bu hususu destekleyen başka bir argüman olarak görülebilir. Bununla birlikte, zikredilen olay sûrenin bazı âyetleriyle ilişkili olup sûredeki tüm âyetlerin nüzûlüyle ilişkilendirilmesi uzak bir ihtimaldir.

---

[113] Kehf, 18/6.
[114] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/337-338.
[115] Kehf, 18/4.
[116] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/338.
[117] Kehf, 18/4.

2.2. İsmi

Sûre, ismini dokuzuncu âyette mağara arkadaşları anlamında kullanılan Ashâb-ı Kehf tamlamasından almıştır.[118] Ashâb-ı Kehf ifadesi ile ilgili malumat üçüncü bölümde verilecektir.

2.3. Muhtevası

Sûrenin ihtiva ettiği hususlar dokuz bölüm halinde ele alınacaktır. Bu bölümler sûredeki âyet tertibi göz önünde bulundurularak yapılacaktır.

Birinci bölüm (1-8 âyetleri): Bu âyetlerde Allah-u Teâlâ'ya övgü (hamd) ile başlanılmış ve iman edenlerin cennette ebedi kalacakları; Allah'a çocuk isnat edenlerin ise delilsiz olarak babalarının yolundan gittikleri ve sadece yalan söyledikleri vurgulanmıştır. Ayrıca inkâr edildiği ve müşriklerin helak olmasından korktuğu için üzülen Hz. Muhammed'e bir teselli de verilmiştir. İnsanları sınama amacıyla yeryüzünün türlü güzelliklerle süslendiği ve bunların bir gün yok olacağı hususu vurgulanmıştır. Böylelikle insanların bir imtihanda olduklarını bilmeleri, dünyanın geçici zevklerine dalıp gitmemeleri ve sonuç olarak Allah'a çocuk isnat etmemeleri istenmiştir.[119]

İkinci bölüm (9-26 âyetleri): Bu âyetler de Mağara dostlarının (Ashâb-ı Kehf) kıssası anlatılmıştır. Bu kıssa özetle şöyle anlatılmaktadır, Allah'a inanan bir grup genç, putperest ve zorba bir toplumda yaşamaktaydılar. Allah bunların kalplerine sebat vermiş ve yüreklerini güçlendirmişti. Bu gençler, putperest kavimlerine karşı çıkmışlar ve onların hazır bulunduğu bir esnada ayağa kalkıp, "bizim rabbimiz yerin ve göğün yaratıcısıdır. Biz ondan başkasına ibadet etmeyiz. Bunun dışında bir şey söylememiz zaten yanlış olur" dediler. Ancak bundan sonra kavimlerinin baskı ve zorbalıklarıyla karşılaştılar. Kavimleri, onların eski dinlerine dönmeleri, bunu kabul etmemeleri halinde ise taşlanarak öldürülmeleri gerektiğini düşünüyordu. Bunu bilen genç arkadaşlar toplanıp birbirleriyle istişare ettiler ve kaçıp gitmeleri gerektiğini anladılar. İçlerinden biri şöyle dedi, "bizim kavmimiz

---

[118] Kehf, 18/9.; Hayreddin Karaman, *Kur'an yolu: Türkçe meâl ve tefsir. 3* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı), III/533.

[119] Kehf, 18/1-8

Allah'a ortak koşan bir kavimdir. Biz kavmimizi ve onların taptıkları putları terk ettik, o halde mağaraya sığınalım ki rabbimiz bize rahmetini yaysın ve bizi bu durumdan kurtarsın."[120] Mağaraya gidip sığındılar ve mağarada Allah'a şöyle dua ettiler, "Allah'ım bize rahmetini yay; bizim işimizi kolaylaştır ve bize bir çıkış yolu göster." Bunun üzerine Allah onların işitme duyularını işlevsiz bir hale getirmek suretiyle onları derin bir uykuya daldırdı. Bu gençler mağaranın tam ortasında yatmaktaydılar. Sabah olduğunda güneş mağara kapısının sağ tarafına vuruyor; akşama doğru ise güneş ışıkları -onlara temas etmeden- mağaranın sol tarafına temas edip batıyordu. Şayet bir insan onların yanına girip onların bu hallerini görecek olsa, onları -yatmalarına rağmen- uyanık zannedecek ve onları görmekten ötürü korkuyla gerisin geriye kaçacaktı. Bu gençler yatma esnasında tıpkı normal uyuyan insanlar gibi sağa ve sola dönerlerdi. Kapılarında ise ayaklarını uzatmış bir şekilde onlarla birlikte uyuya kalan köpekleri vardı. Yaklaşık üç yüz küsur sene yattıktan sonra Allah onları tekrar uyandırdı. Uyandıklarında biz ne kadar yattık diye birbirlerine sordular. İçlerinden biri, "bizim ne kadar yattığımızı ancak Allah bilir. Doğrusu karnımız acıktı, içimizden biri şehre inip bize helal ve temiz yiyecek alsın ama dikkatli davransın. Çünkü yakalanırsa, bizi ya taşlayarak öldürürler ya da bizi eski dinlerine döndürürler. Yiyecek almak için şehre inen kişi, her şeyin değiştiğini görmüş ve yabancı olduğunu oradaki insanlara fark ettirmişti. Bundan sonra o dönemde yaşayan insanlar bu gençlerin durumlarını öğrendiler ve Allah'ın yeniden diriltmeye gerçekten kadir olduğunu ve kıyametin hak olduğunu anladılar. Halk onların bu durumlarını öğrendikten bir müddet sonra, bu gençler vefat ettiler. Bu gençler vefat ettikten sonra insanların bir kısmı bunların vefat ettikleri yere bir bina yapılması gerektiğini; bir kısmı ise üzerlerine bir mescit inşa edilmesi gerektiğini söylediler. Ardından insanlar bu gençlerin sayıları ve ne kadar yattıkları hususunda ihtilaf ettiler. Ancak bu hususları kesin bir şekilde ancak Allah bilir. [121]

---

[120] 16. Âyette yer alan *"Mademki siz onlardan ve Allah'ın dışında tapmakta oldukları varlıklardan uzaklaştınız, o halde mağaraya sığının ki rabbiniz size rahmetini yaysın; işinizde sizin için fayda ve kolaylık sağlasın."* sözlerinin kime ait olduğu hususunda ihtilaf söz konusu olmuştur: bazı âlimler, bizzat Allah'ın kendilerine böyle bir emirde bulunduğunu; bazılarıysa içlerindeki liderlerinin kendilerine böyle söylediğini ifade etmektedirler. Bk., Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, X/367.

[121] Kehf, 18/9-26.

Kıssanın sonlarında Hz. Muhammed'e bir uyarı yapılmış, hiçbir şeye yarın yapacağım dememesi ve ne olursa olsun ancak Allah'ın izniyle yaparım demesi gerektiği vurgulanmıştır.[122]

Üçüncü bölüm (27-31 âyetleri): Bu âyetlerde Allah'ın sığınılması gereken yegâne varlık olduğu; dünya nimetlerinin süslerine aldanılmaması gerektiği ve zalimlere boyun eğmektense sabreden fakir mü'minlerle birlikte olmanın daha hayırlı olduğu hususu vurgulanmıştır. Devamında insanların iman edip etmeme hususuna da özgür oldukları, ancak iman etmeyenlerin cehennemde başlarına çetin azapların geleceği, buna mukabil mü'minlerin nimetler içerisinde olacakları ifade edilmiştir.[123]

Dördüncü bölüm (32-44 âyetleri): Bu âyetlerde inananların ve inkâr edenlerin halleri, iki adam üzerinden bir mesel verilerek anlatılmıştır.[124] Bu adamlardan biri zengin olup iki tane üzüm bağı vardır. Etrafında hurma ağaçları olup tam ortasında bir ırmak geçmektedir. Adam bu bağlardan bolca ürünler elde etmektedir. Kendisi bu kadar zengin olmasına karşın diğer arkadaşı fakirdir. Zengin adam fakir arkadaşıyla konuşmaya başlar ve kendisinin hem mal hem de nüfus bakımından ondan üstün olduğunu ifade eder. Sonra kibirli bir şekilde bağına girer ve "bu benim servetim var ya hiçbir zaman yok olmaz. Kıyamet diye bir şey de yoktur. Hem olsa da ben orada bundan daha büyük bir bağ bulurum" der. Buna karşılık fakir olan arkadaşı ona, "seni yoktan var edene inanmıyor musun?" der. Sonra konuşmasını şöyle sürdürür, "Allah benim rabbimdir, ona ortak koşmam. Keşke sen de bağına girdiğinde, gücün yalnız Allah'ın olduğunu söyleseydin. Bu senin için daha hayırlı olurdu" Ardından arkadaşına, "sen beni güçsüz gibi görebilirsin. Ancak rabbimin senin bağından daha iyisini bana vereceğine inanıyorum. Eğer bir felaket sonucu senin bağın yok olsa, kim sana yardım edebilir?" der. Bu konuşmanın üzerinden çok geçmeden adamın bağında bir felaket

---

[122] Kehf, 18/23-24

[123] Kehf, 18/27-31.

[124] Müfessirlerin bir kısmı burada sözü edilen adamların gerçek şahsiyetler olduklarını ifade ederken bir kısmı ise bunların sadece temsilî birer örnek olduklarını, gerçek hayatta belirli şahıslar olmadıklarını ifade etmişlerdir. bk., Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1993), III/338.

meydana gelir ve onca masraf yaptığı tüm ürünlerini kaybeder. Sonra pişmanlık içinde “ah, keşke rabbime ortak koşmasaydım” deyip feryadı figan eder.[125]

Beşinci bölüm (45-49 âyetleri): Bu âyetlerde dünya hayatı, gökten inip bitkilerin emdiği bir suya benzetilmiştir. Zamanı geldiğinde bu bitkiler nasıl kuruyup kıymetsiz bir çer çöp haline geliyorsa, dünya hayatının da aynı şekilde kıymetsiz bir hale geleceği vurgulanmıştır. Bu benzetmeden sonra, insanın en çok sevdiği mal ve çocuklarının sadece bir süsten ibaret olduğu ve insanlara kâr olarak kalacak şeyin sadece erdemli davranışlar olduğu beyan edilmiştir. Ardından kıyametin kopması ile ilgili bazı tasvirler yapılmış ve herkesin mahşerde Allah’ın huzuruna toplanacağı, kâfirlerin yeniden dirilme yoktur sözlerine karşılık, “siz yeniden dirilme yoktur diyordunuz? Şimdi nasıl da Allah’ın huzuruna toplandınız” diye azarlanacakları bildirilmiştir. Ardından amel defterlerinin ellerine verileceği ve günahkârların “küçük büyük hiçbir şey eksik bırakılmamış” deyip bu hususta hayretler içerisinde kalacakları bildirilmiştir.[126]

Altıncı bölüm (50-59 âyetleri): Bu âyetlerde İblisin cinlerden olup Âdeme secde etmediği ve insanlara düşman olduğu ifade edilmiştir. Yer ve gök yaratılırken İblis veya putlarının buna tanıklık etmedikleri ve bundan hareketle tek yaratıcının Allah olduğu bildirilmiştir. Kıyamet günü inkârcıların Allah’a ortak koştukları varlıklara seslenecekleri ama onlar ile taptıkları arasında uzak bir uçurum olduğu belirtilmiştir. Günahkârların azaptan kaçamayacaklarına değinilmiş ve Kur’ân’da insanı doğru yola ulaştıracak her türlü misalin verildiği ifade edilmiştir. Peygamberlerin görevlerinin sadece tebliğ olduğu, hakiki anlamda hidayetin Allah’ın elinde olduğu, peygamberlerin sadece yol gösterici anlamında hidayete erdirdikleri anlatılmış ve Allah’ın rahmetinin enginliğinden söz edilmiştir. Allah insanları günahlarından dolayı direk cezalandırsaydı kimsenin yeryüzünde kalmayacağı ancak Allah’ın herkese belirli bir mühlet verdiği, bu mühlet vermenin ihmal etmek anlamında olmadığı ve vakti gelince tüm zalimlerin helak olacakları bildirilmiştir.[127]

---

[125] Kehf, 18/32-44.
[126] Kehf, 18/45-49.
[127] Kehf, 18/50-59.

Yedinci bölüm (60-82 âyetleri): Bu âyetlerde Hz. Mûsâ ve Sâlih kul kıssası anlatılmıştır. Âyetlerden hareketle bu kıssa anlatılırken zaman zaman bazı rivayetlerden de faydalanılmıştır. Çünkü bu kıssayla ilgili rivayetler, âyetlerin muhtevasının daha iyi bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlamaktadırlar. Bu kıssa özetle şöyle anlatılmıştır: Hz. Mûsâ, bir gün Allah'a kendisine yeni bir ilim öğretebilecek birini göstermesi için dua etti. Allah, Hz. Mûsâ'ya, "iki denizin birleştiği yere git. Orada kullarımdan kendisine ilim ve rahmet bahşettiğim birini bulacaksın ondan yeni bir ilim öğrenebilirsin" dedi. Hz. Mûsâ yanına yardımcısı Yûşa' b. Nûn'u alarak iki denizin birleştiği yere varmak üzere yola koyuldu. Yolda ilerlerken bir ara yoruldular ve dinlenmek için bir kayanın yanında durdular. Onların dinlendiği esnada Yûşa'yı şaşırtan bir olay gerçekleşti. Zira kendilerine azık olarak yanlarında getirdikleri balık birden dirildi ve suya atlayıp gitti. -Yûşa' bu hadiseyi Mûsâ'ya anlatmayı unuttu.- Kayanın yanında dinlendikten sonra tekrar yola koyuldular. Öğle vaktine doğru karınları acıktı ve Hz. Mûsâ Yûşa'ya, "çok yorulduk öğle yemeğimizi getir" dedi. Yûşa', kayanın yanında dinlenirken gördüğü olayı yeni hatırladı ve Hz. Mûsâ'ya, "biz kayanın yanında dinlenirken azığımız olan balık dirildi ve suya atlayıp gitti ve ben bunu sana söylemeyi unuttum" dedi. Hz. Mûsâ buna mukabil, "işte bizim istediğimiz şey zaten buydu. Bu bir işarettir ve muhtemelen bana yeni bir ilim öğretecek bilgeyi orada bulacağım" dedi. Ardından, "hemen geldiğimiz yoldan geri dönelim" dedi. Böylece Hz. Mûsâ, Yûşa' ile birlikte geldikleri yoldan izlerini takip ederek geri döndüler. Balığı unuttukları yere varınca, Allah'ın kendisine ilim öğrettiği o bilge kişiyi buldular. -Bu kişi hadis kaynaklarının verdiği bilgiye göre Hızır adında sâlih bir kişidir.[128] Hz. Mûsâ bu kişiye yaklaştı ve kendisine selam verdi. Hızır, "Senin bulunduğun yerde böyle mi selam verilir?" diye karşılık verdi. Hz. Mûsâ, "ben Mûsâ'yım" dedi. Hızır, İsrâiloğulları'nın peygamberi olan Mûsâ mı? de ve Hz. Mûsâ, evet diye karşılık verip konuşmasını şöyle sürdürdü: "Sana öğretilen bilgilerden bana öğretebilir misin? Sana tabi olabilir miyim?" Hızır, "sen benimle birlikte kalmaya sabredemezsin. İç yüzünü bilmediğin bazı olaylar gördüğünde hemen itiraz edersin" dedi. Hz. Mûsâ, "inşallah benim sabırlı biri olduğumu ve sana hiçbir konunda itiraz etmediğimi göreceksin" dedi. Hızır, "o halde

[128] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), Buhari, "Enbiyâ", 41 (No. 3402).

bana tabi olabilirsin, ancak ben sana açıklamadıkça bana hiçbir şey hakkında soru sormayacaksın" dedi. Bundan sonra ikisi birlikte yola koyuldular. Yolculuk icabı deniz yolunu kullanmaları gereken bir yere vardılar. Bir gemi gördüler ve bu gemiye bindiler. Gemidekiler Hızır'ı tanıdıkları için onlardan herhangi bir ücret almadı. Biraz sonra Hızır Hz. Mûsâ'yı hayretler içerisinde bırakacak bir şey yaptı. Kendilerini ücretsiz gemiye alan adamların gemisini deldi. Hz. Mûsâ bunu görünce, "sen ne yapıyorsun? Gemidekileri boğmak mı istiyorsun?" diye çıkıştı. Hızır, "ben sana, sen benimle kalmaya sabredemezsin demedim mi?" dedi. Hz. Mûsâ, -biraz mahcup olsa gerek- "ben verdiğim o sözü unuttum lütfen bana işimde zorluk çıkarma" dedi. Hızır tamam dedi ve özrünü kabul etti. Nihâyet gemi yolculuğu sona erdi ve gemiden inip yeniden yola koyuldular. Yolda ilerlerken bir delikanlıyla karşılaştılar. Hızır delikanlıyı hemen oracıkta öldürdü. Olayı gören Hz. Mûsâ, -önceden vermiş olduğu sözü tekrar unutarak- "kısası gerektiren herhangi bir durum söz konusu olmamasına rağmen sen nasıl suçsuz bir insanı öldürürsün? Sen gerçekten kötü bir iş yaptın" dedi. Buna karşılık Hızır, "ben sana benimle kalmaya sabredemezsin demedim mi?" dedi. Hz. Mûsâ verdiği sözü tutmadığından duyduğu mahcubiyetten dolayı bir özür mahiyetinde şöyle dedi: "Bundan sonra sen bana açıklamadan sana itiraz edip soru sormayacağım. Şayet sana itiraz edecek veya soru soracak olursam benimle bir daha arkadaşlık etme" dedi. Hızır bu özrü de kabul etti ve yeniden yollarına devam ettiler. Yolculukları esnasında bir şehre uğradılar ve çok acıkmışlardı. Şehirdekilerden yiyecek bir şeyler istediler, ancak kimse onlara yiyecek bir şeyler vermeye yanaşmadı ve onları misafir olarak ağırlamakta istemediler. Buna rağmen Hızır, onları ağırlamayan, yiyecek bir şeyler vermeyen, o şehir halkından birilerine ait ve yıkılmaya yüz tutmuş bir duvarı herhangi bir ücret almadan tamir etti. Hz. Mûsâ aç olmalarına rağmen kendilerini misafir etmeyen bu cimri halktan birilerine ait bir duvarı Hızır'ın tamir edişine bir anlam veremediği için Hızır'a yine şöyle bir soru sordu, "isteseydin yaptığın bu iş karşılığında ücret alabilirdin." Hızır, "sen kendin demiştin ki sana bir daha soru sorarsam artık benimle arkadaşlık etme. Bu senin son sorun ve bizim arkadaşlığımızı bitiren sorudur" dedi. Devamında konuşmasını şöyle sürdürdü, "şimdi sana, sabırsız davranıp benim açıklamamı beklemeden bana sorular yöneltip itiraz ettiğin hususları tek tek açıklayacağım: Gemi, denizde çalışıp rızıklarını kazanan bir avuç yoksul insana aitti. Bu insanların

gittiği güzergâhta sağlam bulduğu gemileri insanlardan zorla alıp gasp eden zalim ve zorba bir kral vardı. Ben o gemiyi ayıplı bir hale getirdim ki zalim kral yoksullardan gemiyi almasın. Öldürdüğüm çocuğa gelince, onun anne babası mü'min ve sâlih insanlardı. Bu çocuk yaşasaydı anne babasını küfre sürükleyebilirdi ve bundan endişelendiğim için onu öldürdüm. Allahtan dileğim odur ki o anne babaya bundan daha temiz ve daha iyi bir çocuk ihsan etsin. Son olarak o tamir ettiğim duvar ise şehirde yaşayan iki yetim çocuğa ait bir duvardı. Bu çocukların babası sâlih ve temiz bir insandı. Çocuklara ait duvarın altında bir hazine var. Allah bu duvarı bana yaptırtarak o çocuklar büyüyünceye kadar duvarın yıkılmamasını ve hazinenin onlara kalmasını sağladı. Son alarak Hızır Hz. Mûsâ'ya şöyle dedi: "Sen sabretmeyip sürekli olarak sorular sordun. Ama şunu çok iyi bil ki ben bu yaptığım işlerin hiçbirini kendi kafamdan yapmadım. Bunların hepsi Allah'ın bana verdiği emirlerdi."[129]

Sekizinci bölüm (83-101 âyetleri): Bu âyetlerde Zülkarneyn kıssasından bahsedilmiştir. Bu kıssa ile ilgili çok garip rivayetler bulunduğundan dolayı genel itibariyle âyetlerin ihtiva ettiği hususların aktarılması yeterli olacaktır. Son iki âyette ise sûra üfürülüşten ve kıyametten bahsedilmiştir. Zira kıyamete yakın bir vakitte Ye'cûc ve Me'cûc'ün ortaya çıkacağı ve ardından sûra üfürüleceği bildirilmiştir.[130] Zülkarneyn kıssası genel olarak âyetlerden hareketle şu şekilde anlatılabilir: Allah'ın yeryüzünde iktidar sahibi kıldığı ve kendisini birçok yetenek ve beceri ile donattığı Zülkarneyn adında bir hükümdar, fütuhatlarda bulunmakta ve yeryüzünde seferler düzenlemekteydi. Zülkarneyn, batıya doğru bir deniz kıyısına varıncaya kadar sefere çıkar ve burada inançsız bir kavimle karşılaşır.[131] Allah tarafından bu kavmi cezalandırmak veya iyi davranmak hususunda muhayyer bırakılan Zülkarneyn, zülüm edenleri cezalandıracağını ve bunların kıyamette korkunç bir azapla karşılaşacaklarını; iman edip güzel işler işleyenlerin ise kıyamet günü cennetle mükâfatlandırılacaklarını ve kendisinin de onlara karşı iyi davranacağını ifade eder. Ardından batıdan doğuya doğru sefere koyulur ve burada evsiz barksız, doğru dürüst kendilerini güneş ışıklarından koruyacak bir şeyleri olmayan, ağaçsız

---

[129] Kehf, 18/60-82; Buhârî, "Enbiyâ", 41 (No. 3400-3405); et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, IIXX/62-63.

[130] Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (b.y.: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), "Melahîm", 12 (no. 4311); Karaman, *Kur'an yolu*, III/581.

[131] Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, *et-Tefsiru'l-Vasit* (Dımaşk: Daru'l-Fikr, 2001), II/1449.

ve kurak bir yerde yaşayan bir kavim ile karşılaşır.[132] Allah Zülkarneyn'e bu kavmi göstererek onun dünyanın ahvalinden, iyilik ve kötülükten iyice haberdar olmasını sağlıyordu.[133] Ardından buradan ayrılarak yeniden bir sefere koyulur ve -Kur'ân'da nerede olduğu açıkça söylenmeyen- iki dağın arasına ulaşır. Burada başka bir dil bilmedikleri için neredeyse hiçbir şeyi doğru dürüst anlamayan ve anlamadıkları içinde anlatamayan bir kavimle karşılaşır. Bu kavim Zülkarneyn'e, yurtlarının sürekli olarak Ye'cûc ve Me'cûc denilen kavimler tarafından bozguna uğratıldığını ve kendisinden -ücret karşılığı- aralarında bir sed yapmasını isterler. Zülkarneyn ise Allah'ın lütfuyla kendisinin nimet ve kuvvet bakımından onlardan üstün olduğunu, herhangi bir ücret istemediğini, ancak kendisine çalışarak destek vermelerini ister. Zülkarneyn, onlardan demir kütleleri getirmelerini ister. Onlar da getirirler ve Zülkarneyn vadiyi bu kütlelerle eşit bir seviyede doldurur. Ardından ateş yakmalarını ve demir kütlelerini iyice ısıtmalarını ister. Daha sonra demir kütlelerinin üzerine eritilmiş bakır döker ve böylece demir kütlesiyle birleşmiş bakır iki dağ arasında bir sed oluverir. Nihayetinde sed öyle sağlam yapılır ki Ye'cûc ve Me'cûc artık o seddi ne delebildi ne de aşabildiler. Seddin yapımı bittikten sonra Zülkarneyn, bunun Allah'ın bir rahmeti olduğunu, vakti gelince bu seddin yerle bir olacağını ve Allah'ın her vaadinin mutlaka gerçekleşeceğini onlara söyler.[134]

Dokuzuncu bölüm (102-110 âyetleri): Bu âyetlerle sûrenin başında zikredilen ve devamında kıssalar ve mesellerle desteklenen ana fikir yeniden vurgulanmıştır.[135] Zira sûrenin gerek 1-8 âyetlerinde ve gerekse zikredilen kıssa ve mesellerde, -genel itibariyle- Allah'ın ilim ve kudretinin sonsuzluğu, eşsiz, ortaksız oluşu ve mü'minleri mükâfatlandırıp kâfirleri cezalandıracağı hususları üzerinde durulmuştur. Bu âyetlerde kısaca şu hususlara değinilmiştir: İnkârcıların Allah'ı bırakıp onun kullarından yardım beklemeleri; iyi işler yaptıklarını zannedip Allah'ı ve yeniden dirilişi inkâr etmeleri ve resulleri alaya almalarından dolayı amellerinin boşa çıkıp cehenneme girecekleri ifade edilmiştir. Buna mukabil iman edip iyi işler yapanların cennetin en güzel yerlerinde ebedi olarak kalacakları söylenmiştir. Âyetlerin devamında, Allah'ın ilim ve hikmetinin sınırsız olduğu için yazılmasının

---

[132] Zühaylî, *et-Tefsiru'l-Vasit*, II/1450.
[133] Zühaylî, *et-Tefsiru'l-Vasit*, II/1450.
[134] Kehf, 18/83-101.
[135] Karaman, *Kur'an yolu*, III/583.

mümkün olmadığı hususuna vurgu yapılmıştır. Ayrıca Allah’ın ilim ve hikmeti, “dünyadaki denizlerin iki katının mürekkep olup bunlarla Allah’ın ilim ve hikmeti yazılmaya çalışılsa bile kifayetsiz kalacaktır” tasviriyle açıklanmıştır. Son âyette ise Hz. Muhammed’in sadece vahiy alan bir beşer olduğu, kurtuluşun kişinin bizzat kendisine bağlı olduğu ve kurtuluşa ermek isteyenlerin iyi işler yapıp Allah’a ortak koşmamaları gerektiği ifade edilmiştir.[136]



[136] Kehf, 18/102-110

3. KEHF SÛRESİNDEKİ MÜBHEM, İHTİLAFLI KONU VE İFADELER

Kehf sûresi, nassın tabiatından ve İslâm ulemâsının sosyokültürel farklılığından dolayı birçok farklı yoruma mahal vermiştir. İçinde barındırdığı müphem hususlar ise bu ihtilafın daha da derinleşmesine neden olmuştur. Bu ihtilaf, kimi zaman uç fikirlerin ortaya çıkmasına ve hararetli tartışmaların meydana gelmesine neden olmuştur. Bu bölümde, Kehf sûresinin âyet sıralaması esas alınarak ihtilafa neden olan ve anlaşılması hususunda kapalılık arz eden (mübhem) bazı önemli ifade ve konular incelenmeye çalışılacaktır.

3.1. Ashâb-ı Kehf ve Ashâb-ı Rakîm

Ashâb, sâhib (صاحب) kelimesinin çoğulu olup kişiden ayrılmayan, sürekli onunla birlikte olan şey demektir. Bu şeyin insan, hayvan, zaman veya mekân olması hususunda herhangi bir fark yoktur. Aynı şekilde bu birlikteliğin bedenen veya kalben olması hususunda da bir fark yoktur. Örfte ise sadece uzun süre birlikte bulunanlara sâhib denilmektedir.[137]

Kehf, Arapçada büyük mağaralar için kullanılan bir isimdir.[138] Daha küçük olan mağaralar için ise ğar (غار) kelimesi kullanılmaktadır.[139] Tezin ikinci bölümünde kıssaları anlatılan Ashâb-ı Kehf, mağaraya sığındıkları için kendilerine bu anlamda mağara arkadaşları denilmiştir. Aynı şekilde bunlara Ashâb-ı Rakîm de (Rakîm arkadaşları) denilmiştir. Rakîm kelimesiyle ilgili İkrime, (ö. 105/723) İbn Abbas'tan şöyle rivayette bulunmuştur. "Kur'ân'ın hepsini öğrendim ancak öğrenemediğim dört kelime vardır: Bunlar, غِسْلِينَ وَحَنَانًا وَالْأَوَّاهُ وَالرَّقِيمُ kelimeleridir."[140] Bu kelimenin ne anlama geldiği hususunda ise âlimler arasında on küsur ihtilaftan söz edilebilir:

1. Çıktıkları şehrin ismidir. Bu görüş Süddî (ö. 127/745)'ye nispet edilmektedir.[141]

---

[137] İsfahânî, *el-Mufredat*, 475.
[138] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/704.
[139] Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb* (Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabiy, 1999), XXI/429. Türkçe küçük mağaralar (ğar) için "in" kelimesi kullanılmaktadır. bk., Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/342.
[140] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/429. Taberî ibn Abbasta bu kelimelerin 4 değil 3 tane olduğunu rivayet etmiştir. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII/604.
[141] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/429.

2. Rakîm, mağara arkadaşlarının isim ve kıssalarının yazılı olduğu ve mağaranın kapısına asılmış taş veya madenden yapılmış olan levhanın ismidir. Said b. Cübeyr (ö. 94/713) ve Mücahid'in (ö. 103/721) bu görüşte oldukları nakledilmiştir. Fahreddin er-Râzî, filologların hepsinin Rakîm kelimesini bu anlamda kabul ettiklerini söylemektedir. İbn Cerîr et-Taberî de bu görüşü daha sahih kabul edip tercih etmiştir. Çünkü رقيم (Rakîm) yazılı şey anlamında olup aslı مَرْقُوم kelimesidir. Yani Rakîm, mefûl (مفعول) kalıbından feîl (فَعِيل) kalıbına nakledilmiş bir kelimedir.[142] Arap dilinde bunun örnekleri çoktur.[143]

3. Filistin-Eyle'ye yakın bir vadi ismidir. İbn Abbas'tan bu şekilde rivayet edilmiştir.[144]

4. Bir vadidir. Bu görüş Atiyye (ö. 111/729-30)'den rivayet edilmiştir.[145]

5. Ashâb-ı Kehf'in içinde bulunduğu vadinin ismidir. Katâde (ö. 117/735)'den buna yönelik bir rivayet vardır.[146]

6. Kehf vadideki mağara olup Rakîm ise vadinin ismidir. Dahhâk'ın (ö. 105/723) böyle dediği rivayet edilmiştir.[147]

7. Ashâb-ı Kehf mağarasının bulunduğu dağın ismidir. Bu görüş de İbn Abbas'a nispet edilmektedir.[148]

8. İbn Abbas'ın, "Rakîm, yazılı bir şey mi, yoksa bir yapı mı olduğunu bilmiyorum" dediği de rivayet edilmiştir.[149]

9. Ashâb-ı Kehf'in köpeklerinin ismi olduğu söylenmiştir. Buna delil olarak, Rumların dilinde köpeğe Rakîm denildiği söylenmiştir.[150] Zemahşerî bu görüşü tercih etmiştir.[151]

10. Her köpek için kullanılabilen bir isimdir.[152]

11. Halleri Ashâb-ı Kehf'in hali gibi olan başka bir kavimdir.[153]

---

142 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII/604; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/429.

143 Örneğin: مجروح ve مقتول kelimeleri yerine جريح ve قتيل kelimeleri kullanılmaktadır. bk., et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII/604.

144 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII/602.

145 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII/602.

146 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII/602.

147 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII/602-603.

148 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII/603.

149 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII/604.

150 İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), V/218.

151 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/704.

152 Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kāsım es-Sülemî İbn Abdüsselâm, *Tefsiru'l-Kur'ân*, thk. Abdullah el-Vehbî (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1996), II/138.

12. Yağmurdan dolayı mağaraya sığınan ve bir kayanın düşüp mağara ağzını kapattığı üç kişidir. Bu şahıslarla ilgili bir hadis rivayet edilmiştir.[154]

Yukarıdan da anlaşılacağı üzere âlimlerin beyanına göre Rakîm, bilinmeyen bir şey, vadi, şehir, dağ, yazıt, köpek veya Ashâb-ı Kehf dışında başka bir kavim için kullanılmış bir isimdir. Âlimlerin bu hususta ihtilaf etmelerinin nedenleri arasında, kelimenin Arapça olup olmadığının net bir şekilde bilinmemesi, benzer bir kıssanın Hristiyan kültüründe "Efes'in Yedi Uyurları" şeklinde yer alması ve Müslüman bazı ravilerin Hristiyanlıktaki bu anlatımlardan nakillerde bulunmaları sayılabilir. Nitekim Rakîm kelimesi Arapça kabul edildiğinde yazılı şey anlamında olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak başka bir dilden Arapçaya nakledilmiş bir kelime olarak kabul edilmesi halinde ise köpek anlamına gelmesi daha muhtemeldir. Bu konuda müfessirlerin Hristiyanlıktaki Efes'in Yedi Uyurları hakkındaki rivayetlerden de oldukça etkilendikleri göz ardı edilmemelidir.[155] Örneğin, Rakîm kelimesinin dağ anlamında kullanıldığını söyleyenlere karşın, "dağın ismi Rakîm değil Bencelustur" denmesi, bu etkiyi açıkça göstermektedir.[156] Çünkü Hristiyan kaynaklarında gençlerin sığındığı dağın ismi Anchilus şeklinde yer almaktadır. Kuvvetle muhtemeldir ki Bencelus, Anchilus kelimesinin Arapçaya nakledilmiş halidir.[157]

Kanaatimizce, Rakîm kelimesinin Arapça olarak kabul edilmesi daha evladır. Zira hem Arapçada benzeri çok bulunan فعيل kalıbında kullanılması hem de köken olarak manası bilinen رقم gibi bir fiile dayanması bu kelimenin Arapça oluşunu destekler niteliktedir. Ayrıca aksini ispat eden sağlam bir delil bulunmadığı sürece asıl olan Kur'ân'daki her kelimenin Arapça olmasıdır. Kaldı ki Rakîm kelimesinin Romalılarda köpek anlamında kullanıldığını iddia edenler, Ashab-ı Kehf'in Romalılardan olduğunu ispatlamaktan uzaktırlar.

---

153 İbn Abdüsselâm, *Tefsiru'l-Kur'ân*, II/138.

154 Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, III/273. Mağaraya sığınan üç kişi hakkındaki hadis için bk., Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Müessesetu'r-Risale, thk. Şuayb Arnavut - Adil Mürşid (y.y., 1421/2001), 30/366 (No. 18417).

155 Efes'in Yedi Uyurları, Hrıstiyanlıkta Ashâb-ı Kehf gibi zulümden kaçıp bir mağaraya sığınan ve mağarada uzun yıllar uyuyan yedi genç için kullanılan isimdir. Daha fazla bilgi için bk., Ahmet Aras, "Anadolu Kültüründe Yedi Uyurlar", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 6 (Temmuz 2008), 87-93.

156 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII/603.

157 Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları), 331.

3.1.1. Kıssanın Kökeni

İslami kaynaklarda Ashâb-ı Kehf kıssasının orijini hakkında ihtilaf söz konusu olduğu görülmektedir. Çoğu müfessir Ashâb-ı Kehf kıssasını Hristiyanlıktaki Yedi Uyurlar kıssasına dayandırmış ve bundan dolayı da Yedi Uyurlar kıssasından alıntılarda bulunmuşlardır.[158] Hristiyanlıkta anlatılan bu olay, Hristiyanlığın ortaya çıktığı ilk dönemler olan Roma imparatoru Desius'un hüküm sürdüğü döneme tekabül etmektedir.[159] Bazı müfessirler ise Ashâb-ı Kehf kıssasının asıl itibarıyla Hristiyanlıktaki Yedi Uyurlar kıssasına dayanmadığını, bu hadisenin Hz. İsa'dan önce vuku bulduğunu ifade etmişlerdir.[160] Örneğin İbn Kesîr (ö. 774/1373), *"Ashâb-ı Kehf'in Hz. İsa'nın dini üzere oldukları ifade edilmiştir. Ancak açık olan odur ki onlar Hristiyanlık'tan önce yaşamışlardır"* demiştir. Devamında ise bu sözlerini şöyle gerekçelendirmektedir,

> *Eğer bunlar Hristiyanların dinine mensup olsaydılar, kendilerini Hristiyanlardan uzak gören Yahudiler bunların durum ve haberlerini önemle muhafaza etmezlerdi. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre, Kureyşliler Resulullah'ı imtihan etmek için Medine'deki Yahudi bilginlerine birilerini göndermişler ve Yahudi bilginleri de Kureyşlilere, Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn ve ruh hakkında soru sormalarını telkin etmişlerdi. Bu da gösteriyor ki Ashâb-ı Kehf ile ilgili haberler Yahudilerin kitaplarında muhafaza edilmiş ve Ashâb-ı Kehf Hristiyanlıktan önce yaşamışlardır.*[161]

Yahudi kültürüne hâkim olan Muhammed Esed, bu olayın aslının Yahudilerdeki Essene Kardeşliğine dayandığını ifade etmiştir. Özellikle Ölüdeniz yakınlarında yaşadıkları düşünülen Essene Kardeşliğinin bir kolu olan "Kumran Cemaatinin" halktan uzak bir şekilde uzlet hayatı yaşadıkları ve kendilerini ilim tedris ve kitabesine verdikleri son dönemlerde keşfedilen ölü deniz kitabeleriyle bilinmektedir. Kur'ân'da bahsedilen Rakîm kelimesini de -çoğu âlimin ifadesiyle- kitabe, yazılı şey olarak düşünecek olursak, Ashâb-ı Rakîm ifadesinin Essene Kardeşliğine işaret ettiğini söylemenin uzak olmadığı görülecektir.[162]

---

[158] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/454; Öztürk, *Kıssaların Dili*, 333.

[159] Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2013), 710,711.

[160] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/453.

[161] Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-ʿAzîm*, nşr. Daru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzi', thk. Sami b. Muhammed Selame, 1999, V/140.

[162] Esed, *Kur'an Mesajı*, 155, 711, 712.

Râzî, Ashâb-ı Kehf'in yaşadığı dönem ile ilgili iki farklı görüş daha zikretmektedir. Birinci görüşe göre bunlar, Hz. Mûsâ'dan bile önce yaşamışlardır. Hz. Mûsâ Tevrat'ta bunlardan bahsetmiş ve bu yüzden de Yahudiler, Kureyşlilerin bu olayı Hz. Muhammed'e sormalarını istemişlerdir. İkinci görüşe göre ise (bu görüşü Kaffâl (ö. 365/976) İbn İshâk'tan rivayet etmiştir.) bunlar Hz. İsa'dan önce mağarada uyutulmuşlar. Hz. İsa bunların ahvalinden haber vermiş ve Hz. İsa ile Hz. Muhammed arası bir dönemde tekrar uyanmışlardır. Son olarak Râzî, Ashâb-ı Kehf'in hala hayatta oldukları ve uyutulduklarına dair ilginç bir görüşte aktarmaktadır.[163]

Kur'ân'da bunların hangi dönemde yaşadıklarına dair bir bilgi verilmemesi bu bilginin gerekli olmadığını göstermektedir. Zira Kur'ân'da kıssaların zikredilmesindeki temel hedef kıssayı anlatmak değil, yaşayanlar için bir ibret vesilesi kılmaktır.[164] Bununla birlikte sadece nasslar esas alındığında bu hadisenin Hristiyanlıktan önce gerçekleştiği ihtimalinin daha güçlü olduğu görülmektedir.

3.1.2. Uyudukları Süre

Öncelikle Ashâb-ı Kehf'in mağarada uyudukları süreye ilişkin âyetin zikredilmesi münasip olacaktır, "*Onlar mağaralarında üç yüzyıl kaldılar, buna dokuz yıl da ilâve ettiler.*[165]

Ashâb-ı Kehf'in mağarada uyudukları süre hakkında müfessirler arasında ihtilaf söz konusudur. Bazı müfessirlere göre âyetteki sözler, Allah'ın ehl-i kitaptan aktardığı sözlerdir. Yani "*(Ehli kitaptan olanlar) dediler ki: Onlar mağaralarında üç yüzyıl kaldılar…"* buna göre Ashâb-ı Kehf'in üç yüz dokuz yıl uyuduklarını söyleyenler ehli kitaptan -bilgisizce konuşan- kişilerdir. Bu âyetteki sözler de yirmi ikinci âyette, Ashâb-ı Kehf'in sayıları hakkında gereksiz tahminlerde bulunan kişilere aittir.[166] Bu âyetteki sözlerin ehli kitaba ait olduğunu söyleyenler şu üç delili zikrederler:

1. İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) Mushaf'ının kenarında, "*onlar dediler ki"* *(وَقَالُو)* ifadesi mevcuttur. Bu da bu sözün Allah'a ait olmayıp Allah'ın naklettiği bir

---

[163] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/453,454.
[164] Bakara, 2/134.
[165] Kehf, 18/25.
[166] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII/647, 648; Esed, *Kur'an Mesajı*, 717.

söz olduğuna delalet etmektedir.[167] (Bazı müfessirlere göre ise bu ifade, İbn Mes'ûd'un bizzat Mushaf'ından olup onun kıraatinin bir parçasıdır.[168])

2. Hemen sonraki âyette, "*de ki: Ne kadar kaldıklarını Allah daha iyi bilir…*"[169] buyrulmuştur. Bu da onların uyudukları sürenin sadece Allah tarafından bilindiğine ve önceki âyetin ehli kitabın sözlerinin nakli olduğuna delalet eder.[170]

3. Yirmi ikinci âyette, ehli kitabın, Ashâb-ı Kehf'in sayılarıyla ilgili gereksiz tahminlerde bulundukları aktarılmıştır. Bu âyet, o âyetlerden sonra nazil olmasından dolayı oraya bağlanmasının uzak olmadığı ortadadır.[171]

Bazı müfessirlere göreyse, âyetteki sözler Allah'a ait olup bizzat Allah onların üç yüz dokuz yıl uyuduklarını haber vermiştir. Bunların kullandığı deliller şu şekilde sıralanabilir:

1. Allah, bu sözü hiç kimseye nispet etmeden mutlak bir şekilde zikretmiştir. Bunu kayıtlandıran bir ifade de bulunmadığı için mutlak kabul edilmesi gerekmektedir. Ayrıca İbn Mes'ûd'dan gelen rivayet munkatı' olduğu ve cumhurun kıraatiyle çeliştiği için şazdır. Dahası bu rivayetin delil olarak kabul edilmesi düşünülemez.[172]

2. Bu sözü Allah'ın bir gruptan aktardığına dair herhangi bir delil olmadığı için başkasına nispet etmek caiz değildir. Eğer ki bunu caiz kılacak olursak Kur'ân'daki birçok âyetin başkalarından nakil olduğunu söylemenin önünde bir engel kalmamış olacaktır. Dahası bunun kabul edilmesi durumunda başkalarından gelen haberlerin de Allah'a izafe edilmesinin caiz olması gerekecektir. Bu ise yanlışlığı ortada olan ve kabul edilmesi mümkün olmayan bir husustur.[173]

3. Bu sözün bir nakil olduğuna sonraki âyetin delalet ettiğini söylemek doğru değildir. Nitekim bir sözün Allah tarafından nakil olduğunu söylemek için o sözün Allah'a ait olmasının ihtimal dâhilinde olmaması gerekmektedir. Buradaki âyette sözün Allah'a ait olması önünde herhangi bir mâni görülmemektedir. Bundan

---

[167] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/716.
[168] Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, X/386.
[169] Kehf, 18/26.
[170] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/452.
[171] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/452; Esed, *Kur'an Mesajı*, 717.
[172] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, V/151.
[173] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII/649.

hareketle iki âyet şu şekilde cem' edilebilir: Birinci âyette, Allah Ashâb-ı Kehf'in kaç sene mağarada yattığını beyan etmektedir. İkinci âyette ise "*Ne kadar kaldıklarını Allah daha iyi bilir"*[174] ifadesi ile ehli kitaptan bazılarının, Ashâb-ı Kehf mağaraya girdiklerinden günümüze kadar (Hz. Muhammed'in yaşadığı asır) üç yüz dokuz yıl geçmiştir demelerinden dolayı nazil olmuştur. Yani birinci âyete göre Ashâb-ı Kehf'in mağarada kalıp uyanıncaya kadar geçirdikleri süre vurgulanmıştır. İkinci âyette ise onların mağaraya girmesinden Hz. Peygamber dönemine kadar ne kadar sürenin geçtiği hususunun sadece Allah tarafından iyi bilindiği vurgulanmıştır.[175] Aslında Râzî bu hususta daha iyi bir açıklama yapmaktadır. Râzî'ye göre bu iki âyet şöyle cem' edilmiştir: Ashâb-ı Kehf'in uyudukları süre ile ilgili farklı görüşler mevcuttu, bundan dolayı birinci âyet nazil oldu ve onların uyudukları sürenin üç yüz dokuz yıl olduğunu kesin bir şekilde beyan etti. İkinci âyet ise Allah'ın verdiği bu haberi (üç yüz dokuz yıl) kabul edin, O herşeyi daha iyi bilir ve ondan başkasının söylediklerine itibar etmeyin anlamında nazil olmuştur.[176]

İhtilafın nedeni âyetteki yatma süresinin kimin sözü olduğundan kaynaklandığı görülmektedir. Taberi, -yukarıda zikredilen delillere istinaden- bu sözlerin birer nakil olmayıp, bizzat Allah'ın sözü olmasının daha doğru olduğunu söylemiştir.[177] Genel olarak âyetlere bakıldığında ikinci görüşün daha makbul olduğu görülmektedir. Zira sözün aslı üzerine bırakılması takdirden daha evladır. Kaldı ki İbn Kesîr'in, İbn Mes'ûd'dan gelen rivayetin munkatı' olduğunu beyan etmesi,[178] böylesi bir rivayetle Kur'ân âyetinin açıklanmasının doğru olmadığını göstermektedir.

Bazı müfessirler, Ashâb-ı Kehf'in mağarada uzun süre yatmalarını, kerametin veli kullar için sabit olduğuna delil saymışlardır. Özellikle Râzî bu konuyu uzun bir şekilde ele almış ve bunların peygamber olmadıklarını ve bundan dolayı da mağarada uzun süre yatmalarının Allah'ın Ashâb-ı Kehf'e ihsan ettiği bir keramet olduğunu beyan etmiştir. Buna mukabil bazı mu'tezilî müfessirler Ashâb-ı Kehf'ten birinin

[174] Kehf, 18/22.
[175] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII/649.
[176] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/453.
[177] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII/648.
[178] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, V/151.

peygamber olduğunu veya bunların bir peygamber döneminde yaşayıp bu olayın o peygamberin bir mu'cizesi olarak gerçekleştiğini söylemişlerdir.[179] Râzî bu hususa her ne kadar pek değinmemiş olsa da Mu'tezilî âlimlerin bu konudaki sözleri pek yabana atılacak gibi değildir. Zira on altıncı âyette "*...o halde mağaraya sığının ki rabbiniz size rahmetini yaysın; işinizde sizin için fayda ve kolaylık sağlasın"*[180] diye buyrulmuştur. Bu âyetten Allah'ın onlardan birine emir şeklinde vahyettiği sonucunun çıkarılması mümkündür.[181] Sonuç olarak denilebilir ki Ashâb-ı Kehf'in mağarada uzun süre kalmaları tek başına kerametin ispatı için zayıf bir delilden ibarettir.

3.1.3. Sayıları

Ashâb-ı Kehf'in sayıları ile ilgili Kur'ân'da sarih bir ifade bulunmamakla birlikte bazı insanların onların sayıları hakkında ihtilaf ettikleri şöyle anlatılmaktadır,

> (*Sonra gelenler) bilmedikleri konuda karanlığa taş atar gibi tahminler yürüterek, "Onlar üç kişidir; dördüncüleri de köpekleridir" diyecekler; "Beş kişidir, altıncıları köpekleridir" diyecekler. "Onlar yedi kişidir, sekizincisi köpekleridir" diyecekler. De ki: "Onların sayısını rabbim daha iyi bilir. Onlar hakkında bilgisi olan çok azdır. Artık onlar hakkında gerçeği açıklama dışında tartışmaya girme ve kimseden de onlarla ilgili bilgi isteme!*[182]

Bu âyette Ashâb-ı Kehf'in sayıları hakkında tahmin yürütenlerin kimler olduğu hususunda müfessirler arasında ihtilaf söz konusu olmuştur. Bazı müfessirler, Ashâb-ı Kehf uyuduktan bir süre sonra kavimlerinin onların sayıları hakkında ihtilaf ettiklerini ve âyette zikredilen Ashâb-ı Kehf'in sayıları hakkında ihtilaf edenlerin kendi kavimleri olduklarını söylemişlerdir.[183] Bazı müfessirler ise ihtilaf edenlerin Hz. Muhammed'in yanına gelen Necran Hristiyanları olduğunu söylemişlerdir. Ebü'l-Leys es-Semerkandî, (ö. 373/983) Ashâb-ı Kehf'in sayıları hakkındaki ihtilafın Hz. Peygamber döneminde yaşandığını söyledikten sonra, bununla ilgili şöyle bir olay anlatmaktadır: Necran'dan Seyyid, Akib ve onlarla birlikte gelen bir grup Allah

---

[179] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/431,432.
[180] Kehf, 18/16.
[181] İkinci bölümde 9-26 âyetlerle ilgili dipnota bkz, ayrıca bkz, Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, X/367.
[182] Kehf, 18/22.
[183] Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhît*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1999), VII/159.

Resûlünün huzuruna çıktı ve Allah Resûlü de onlara Ashâb-ı Kehf'in sayıları hakkında soru sordu. Seyyid ve ashâbı, "onlar üç kişi olup köpekleriyle birlikte dörttüler" dedi. Âkib ve ashâbı, "onlar dört kişi olup köpekleriyle birlikte beş kişiydiler" dedi. (Bu iki grup bilgisizce konuştular.) Onlardan olan başka bir grup ise, "onlar yedi kişi olup köpekleriyle birlikte sekiz kişiydiler" dedi.[184] Semerkandî'nin bu aktarımına mukabil müfessirlerin çoğu üçüncü görüşü beyan eden grubun Necranlılardan olmadığını, Hz. Muhammed'in yanında bulunan Müslümanlar olduğunu söylemişlerdir.[185] Bu görüşe göre Kur'ân'ın gelecekten bahseden bir mucizesi gerçekleşmiş olmaktadır. Zira âyetler Mekkî olmasına rağmen Necran heyeti hicretten sonra yani Medine döneminde Hz. Muhammed'in yanına gelmişlerdir.[186]

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere Kur'ân'da Ashâb-ı Kehf'in sayılarıyla ilgili üç görüş aktarılmıştır. Müfessirler ise bu hususta ikiye ayrılmışlardır:[187] Çoğunluğa göre sayıları yedi olup köpekleriyle birlikte sekizdirler. Bazılarına göre ise Ashâb-ı Kehf'in sayıları Kur'ân'da sarih bir şekilde belirtilmediği için bilinmemektedir. Ashâb-ı Kehf'in sayılarının yedi olduğunu söyleyen müfessirlerin delilleri şu şekilde sıralanabilir:

1. Âyette ilk iki görüş zikredilirken sayılar arasında vav harfi kullanılmamıştır. (خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ -ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ) Ancak son görüş aktarılırken vav harfi kullanılmıştır. (سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ) Bu vav harfi, ilgili sıfatın mevsufta bulunduğunu tekit etmek için kullanılan bir vav olup bu görüşün doğruluğunu gösteren bir karinedir. Örneğin "أَهْلَكْنا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَها كِتابٌ مَعْلُومٌ" âyetindeki vav da tekit için kullanılmış bir vavdır. Bundan hareketle şu yorumda yapılmıştır, ilk iki görüşte vav harfi zikredilmeyip son görüşte zikredilmesi lafzın uzamasına neden olmuştur.

---

184 İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, thk. Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), II/285.

185 Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî el-Vâhidî, *el-Basît fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. İmadu'l-Bahsi'l-İlmî - Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye (Riyad, 2009), XIII/575; Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, X/382.

186 Vâhidî, *el-Basît fî Tefsîri'l-Kur'ân*, XIII/575.

187 Sayılarının sekiz olduğuna dair de İbn Abbas'tan gelen bir rivayet vardır. Bu görüşe göre âyetteki كَلْبُهُمْ (köpekleri) kelimesi كَالِبُهُمْ (köpeklerinin sahibi) anlamındadır. Bu görüş müfessirler indinde pek muteber sayılmadığı için ayrıca değerlendirilmedi. bk, İbn Abdüsselâm, *Tefsiru'l-Kur'ân*, II/244.

Lafzın uzaması ise mananın uzamasına delalet eder. O mana da bu görüşün doğru olduğunu belirtmektir.[188]

2. İlk iki görüş aktarıldıktan sonra bu iki görüşün doğru olmadığını bildiren رَجْماً بِالْغَيْبِ ifadesi kullanılmıştır.[189] Ancak son görüş aktarıldıktan sonra bu ifade kullanılmamıştır. Bu da son görüşün bu iki görüşten farklı olduğunu göstermektedir. Zira bir sıfatı bir şeye has kılmak bu sıfatın diğerlerinde bulunmadığına delalet eder.[190] Örneğin, topal Ali ve Ahmet geldi denildiğin de Ahmet'in topal olmadığı anlaşılmaktadır.

3. Âyette, "*Onlar hakkında bilgisi olan çok azdır"* denilmiştir. Bu ifade bazı kişilerin onların sayılarını bildiklerini göstermektedir. Müslüman âlimlerden bu konuda görüş belirtenler, "onlar yedi kişi olup köpekleriyle birlikte sekizdiler" demişlerdir. Bundan da anlaşılmaktadır ki onlar hakkında bilgi sahibi olan az kesimden kasıt Müslümanlardır. Nitekim Hz. Ali (ö. 40/661)'nin şöyle dediği nakledilmiştir: "Onlar yedi kişi olup köpekleriyle birlikte sekizdiler. Bunlardan üç tanesi hükümdarın sağında, üç tanesi de solunda bulunurdu. Hükümdarın önemli işlerinde kendileriyle istişare ettiği kişilerdi. Sonuncuları ise kavimlerinden kaçarken rastladıkları bir çobandı ve köpekte bu çobana aitti." Aynı şekilde İbn Abbas'ın, "ben onlar hakkında bilgi sahibi olan o az kişiden biriyim, onların sayıları yedi olup köpekleriyle birlikte sekizdiler" dediği nakledilir.[191] İbn Kesîr, -bu hususta- İbn Abbas'a isnad edilen rivayetlerin sahih olduğunu söylemiştir.[192]

4. Âyetin zâhirinden anlaşıldığına göre, Allah bu konuyla ilgili tüm ihtilafları doğrusuyla yanlışıyla aktarmıştır. İlk iki görüşün hatalı olduğu âyetten anlaşıldığına göre geriye tek görüş kalıyor ki o da onların yedi kişi olup köpekleriyle birlikte sekiz

---

188 Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/448.

189 Karanlığa taş atmak diye tercüme edilen bu ifade, bilgisizce ve hiçbir delile dayanmadan konuşmak anlamındadır. Zira bilmediği yöne taş atan kişinin hedefi vurması neredeyse imkansızdır. bkz, İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kurʾân*, V/147.

190 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kurʾân*, V/147.

191 Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/147.

192 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kurʾân*, V/148.

olmalarıdır. Zira Allah'ın hatalı görüşleri aktarıp doğru görüşü aktarmaması uzak görülmektedir.[193]

5. Allah'ın Hz. Muhammed'e *"Artık onlar hakkında gerçeği açıklama dışında tartışmaya girme ve kimseden de onlarla ilgili bilgi isteme!"*[194] emirlerini vermesi, başka bir ifadeyle Hz. Muhammed'in bu hususta münazaradan ve başka birinden bilgi elde etmek için soru sormadan nehiy edilmesi, Hz. Muhammed'in bu kıssayla ilgili bilgilere sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca "*Onlar hakkında bilgisi olan çok azdır"*[195] âyetinden Hz. Muhammed'in onlar hakkında bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Zira Hz. Muhammed'in bu konuda bilgi sahibi olanların dışında tutulması düşünülemez. Öyleyse Hz. Muhammed, onların sayısıyla ilgili bilgiyi vahiy yoluyla almıştır denilebilir. Zira Ashâb-ı Kehf hakkında Hz. Muhammed'in vahiy dışındaki yollardan bilgi edinmesinin nehyedildiği aşikârdır. Vahiy yoluyla ise sadece üç görüş bildirilmiştir ve âyetten de anlaşılacağı üzere ilk iki görüş doğru değildir. Geriye tek bir görüş kalıp kabul edilebilecek görüşte odur.[196]

Zemahşerî, bu deliller ışığında sayılarının yedi olup köpekleriyle birlikte sekiz olmalarının kesin bir şekilde sabit olduğunu söylemektedir.[197] Râzî ise öne sürülen bu deliller hakkında şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: "her ne kadar bu argümanlar birbirinden zayıf olsalar bile hepsini yan yana düşündüğümüzde birbirini desteklemelerinden dolayı bu hususta bir kemal ve tamlık ortaya çıkar."[198] Yani bu deliller birlikte düşünüldüğünde Ashâb-ı Kehf'in sayılarının yedi olup köpekleriyle birlikte sekiz olduğuna sağlam bir şekilde delalet ettiği görülmektedir.

Ashâb-ı Kehf'in sayılarının bilinmediğini söyleyen müfessirler ise âyette sözü edilen "bilgisizce konuşmak" ifadesinin aktarılan üç görüş için de geçerli olduğunu ve son zikredilen görüşün diğerlerinden farksız olduğunu söylemektedirler. Özelikle *"Onların sayısını rabbim daha iyi bilir"*[199] ifadesinin üçüncü görüşten sonra

[193] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/448.
[194] Kehf, 18/22.
[195] Kehf, 18/22.
[196] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI448.
[197] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/714.
[198] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/448.
[199] Kehf, 18/22.

zikredilmesi, üç görüşün de aynı niteliklerde olduğuna işaret etmektedir.[200] Muhammed Esed, âyette nakledilen üç görüşün de gereksiz tahminden ibaret olduğunu söylemektedir. Ayrıca "سيقولون" ifadesinin -gelecek zaman kipiyle kullanılması- kıssada ayrıntıya inmenin doğru olmadığına işaret ettiğini, bu tür spekülasyonların kıssanın örneklik oluşu ve verilmek istenen ahlakî mesajı açısından da uygun olmadığına işaret ettiğini ifade etmektedir.[201]

Sonuç olarak denilebilir ki Ashâb-ı Kehf'in sayıları Kur'ân'da açık bir şekilde ifade edilmemiştir. Ancak müfessirler Kur'ân'daki bazı ifadelerden ve sahabeden gelen bazı rivayetlerden hareketle sayılarının yedi olduğunu ifade etmişlerdir. Özellikle İbn Abbas'tan gelen rivayetlerin bazı müfessirlerce sahih kabul edilmesinden dolayı, klasik tefsir eserlerinde bu hususta neredeyse bir konsensüs meydana gelmiştir. İbn Abbas'ın bu bilgiyi ehli kitaptan almış olma ihtimali olmasaydı bu husustaki yegâne müsellem görüşün bu olduğu söylenebilirdi. Bununla birlikte İbn Kesîr'in, "*onların sayılarını ancak rabbim bilir"*[202] ifadesi üzerine söyledikleri kayda değerdir. İbn Kesîr şöyle demektedir, "bu ifade, bu gibi hususlarda ilmin Allah'a havale edilmesinin en güzel şey olduğunu ve bu tür hususlarda bilgisizce olaya dalmanın gereksiz olduğunu göstermektedir. Şayet bu tür hususlarda Allah bizi bir şeye muttali kılarsa onu söyleriz. Ancak muttali kılmazsa durmamız gerektiği gibi dururuz."[203]

3.2. Hz. Mûsâ

Müfessirlerin çoğu Kehf sûresinde bahsi geçen Mûsâ'nın, kendisine Tevrat verilen Mûsâ b. İmran olduğunu kabul etmiştir.[204] Bazı klasik tefsir kitaplarında kıssadaki Mûsâ'nın, Mûsâ b. Mişa olduğu ve bildiğimiz Hz. Mûsâ'dan önce peygamber olduğu rivayet edilmiştir.[205] Râzî, Yahudilerin cumhurunun bu görüşte olduğunu belirtip onların *"Bu Mûsâ, Tevrat sahibi olan Mûsâ değildir"* derken

---

[200] Öztürk, *Kıssaların Dili*, 334.
[201] Esed, *Kur'an Mesajı*, 716.
[202] Kehf, 18/22.
[203] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kurʾân*, V/148.
[204] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/477.
[205] İman bnt. Abdurrahmân Mahmûd Mağribî, "Hz. Musa ve Hızır (as) Kıssası: İsrâîliyyât Rivâyetlerine Karşı Eleştirel Bir Yaklaşım", çev. Mustafa Şentürk, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (ts.), 186.

dayandıkları bir delili şu şekilde aktarmaktadır: “Kendisine Tevrat verilip, vasıtasız olarak Allah ile görüşen, pek çok peygambere nasip olmayan üstünlük ve meziyetlere sahip olan ve büyük mucizelerin elinde zuhur ettiği Mûsâ’nın, -Allah tarafından- başka birinden bilgi elde etmek için gönderilmesi düşünülemez.”[206] Bazı müfessirler bu delile şöyle cevap verirler: “Bir peygamberin her konuda, her şeyi, herkesten daha iyi bilmesini gerektirecek bir zorunluluk yoktur.”[207]

Kıssadaki Mûsâ’nın Tevrat sahibi Mûsâ olduğunu söyleyen Kaffâl, bu görüşünü Kur’ân’a dayanarak şöyle temellendirir: “Kur’ân-ı Kerîm’de Mûsâ ismi mutlak olarak zikredildiğinde peygamber olan ve kendisine Tevrat’ın indirildiği Mûsâ anlaşılır. Buradaki Mûsâ eğer başka bir Mûsâ olsaydı, âyette bunu belirtecek bir kayıt bulunmalıydı.”[208] Bu delil her ne kadar bazı müfessirler tarafından zikredilmiş olsa da şöyle bir itiraza mahal verebilir: Harun ismi mutlak olarak zikredildiğinde Hz. Mûsâ’nın kardeşi olan nebi Harun akla gelmektedir. Kur’ân’da Hz. Meryem’e *“Ey Harun’un kız kardeşi”*[209] diye hitap edilmiş ve Harun ismi kayıtsız olarak zikredilmiştir. Hâlbuki buradaki Harun meşhur olan Harun olmayıp, Meryem’in Harun adında ki öz kardeşidir.[210] Öyleyse Kaffâl’ın söyledikleri genel geçer bir kural değildir denilebilir.

Son olarak şöyle söylenebilir, kıssadaki Mûsâ’nın, kendisine Tevrat’ın verildiği Mûsâ olduğu ortadadır. Aksinin iddia edilmesi zorlama bir yorumun ötesine geçmemektedir. Yukarıda Kaffâl’ın deliline yapılması muhtemel itiraza da şöyle yanıt verilebilir; Harun isminin Meryem ile birlikte zikredilip Harun’un kardeşi diye Meryem’e hitap edilmesi, başlı başına bir kayıttır. Ayrıca Meryem kıssasındaki Harun’un kim olduğu hususu da ihtilaflıdır. Nitekim bazı müfessirler buradaki Harun’un Hz. Mûsâ’nın kardeşi Harun olduğunu söylemişlerdir.[211] Ancak çoğu

---

[206] Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXI/477, 478.
[207] Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXI/477, 478.
[208] Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXI/477.
[209] Meryem, 19/28.
[210] Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkī (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Âdâb”, 2135.
[211] Muhammed el-Emin b. Abdulkadir el-Cekeni el-Himyeri eş-Şinkıtî, *Edva’ü’l-Beyan fi İzahi’l-Kur’ân* (Daru Âlemi’l-Fevaid, ts.), IV/340.

müfessirin beyanına göre sahih ve delile dayalı görüş kıssadaki Harun'un Meryem'in kardeşi Harun olmasıdır.[212]

3.3. Fetâsı (Genç Arkadaşı)

Fetâ (الفتى) kelimesi, sözlükte yetişkin genç anlamında olup çoğulu fitye ve fityandır. (فِتْيَةٌ وفِتْيَانٌ) Müennesi fetât (فتاة) olup bunun çoğulu ise feteyâttır. (فَتَيَاتٌ) Bazen köle ve cariyeler için de kinaye babında kullanılan bir isimdir.[213] Kur'ân'da kullanılan Fetâ kelimesi birkaç anlamda kullanılmasına rağmen daha çok kişinin cesaret ve yiğitliğini ön plana çıkaran eylemlerde bulunan kişiler için kullanılmıştır. Bazen putları kıran Hz. İbrahim,[214] bazen bozuk bir sisteme karşı çıkan yiğit gençler olan Ashâb-ı Kehf[215] ve bazen de bu kıssada olduğu gibi bir peygambere arkadaşlık eden Yûşa' gibi kişiler için kullanılmıştır. Buradan da anlaşılacağı üzere Fetâ kelimesi yaştan ziyade aklî olgunluğu ön plana çıkaran bir kavramdır.

Kur'ân'da kullanılan fetâ kelimesi, İslam geleneğinde fütüvvet kavramının doğup gelişmesine ve hatta fütüvvetnâme tarzı eserlerin yazılmasına kaynaklık etmiştir. Bu alanda yazılmış ve günümüze ulaşmış ilk eser, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021)'ye aittir.[216] Sülemî, el-Fütüvve adlı eserinin başında, fütüvvete ilk icabet edenin Hz. Âdem olduğunu, daha sonra Habil'in fütüvveti kabul ettiğini, ardından Hz. Şis'in fütüvvetin hakkını yerine getirdiğini ve daha sonra gelen nebilerin isimlerini zikrederek hepsinin fütüvvet ehli olduğunu bildirmiştir.[217] Sülemî'nin eserine bakıldığında fütüvveti kısaca İslam ahlakıyla açıkladığı görülmektedir. Zaten kitabının başından sonuna kadar fütüvvet şudur veya budur diyerek açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Sûlemî, eserinde fütüvveti şöyle tarif etmektedir: "Fütüvvet, (Allah'ın emirlerine) uygunluk, güzel ahlak, her kötüyü

---

212 Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn İbn Teymiyye, *Deru' Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim, 1991, VIII/68; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zadu'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbad*, thk. Şuayb el-Arnevud-vd (Beyrut: Muessisetu'r-Resalah, ts.), 563.
213 İsfahânî, *el-Mufredat*, 625.
214 Enbiya, 21/60.
215 Kehf, 18/10, 13.
216 H. Kâmil Yılmaz, *Ana hatlarıyla tasavvuf ve tarîkatlar* (İstanbul: Ensar), 311.
217 Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *el-Fütüvve*, thk. İhsan Zennun es-Samirî (Umman - Ürdün: Daru'r-Râzî, 2002), 3,4.

terk etmek, içinde ve dışında, açıkta ve gizlide -yani her halinde- güzel ahlak ve güzel ahlakın güzelliklerinde sebat etmektir."[218]

Fütüvvetle ilgili Sülemî'den bazı pasajlar aktarmak, fütüvvet kavramının anlaşılması hususunda katkı sağlayacaktır:

> *…Hz. İbrahim'e fetâ denilme sebebi, kendini, ailesini, malını ve çocuklarını sadece Allah'a bırakması, her şeyi, her şeyin sahibine bırakıp kâinatı ve içindekileri terk etmesi ve kendini yalnızca Allah'a adamasından dolayıdır… Dostlara ikramda bulunup ihtiyaçlarını yerine getirmek fütüvvettir… kötülüğe iyilikle karşılık vermek fütüvvettir… günah olmadığı sürece arkadaşları idare etmek fütüvvettir… mertlik fütüvvettir… dostlarla ülfet kurmak fütüvvettir… kendisine takdim edilen yemeği ayıplamamak fütüvvettir…*[219]

Sülemî'den anlaşılacağı üzere fütüvvet, bizzat İslam ahlakının kendisidir. Daha sonraları Anadolu'da meydana çıkan ahiliğin de fütüvvetle çok yakın bir ilişkisi vardır. Hatta denilebilir ki ahilik ve fütüvvet arasındaki tek fark iki kelimenin farklı okunmasından başka bir şey değildir. Zira amaç ve yöntem itibarıyla ikisi de aynı şeyi ifade etmektedirler.[220]

Hz. Mûsâ ile birlikte yolculuğa çıkan kişi de çok sâlih bir kişi olacak ki bundan dolayı kendisine fetâ denilmiştir. Zira kendisi Tevrat'tan anlaşılacağı üzere, bir peygamber olup Hz. Mûsâ'dan sonra Yahudilere önderlik etmiş sâlih ve yiğit bir kişidir.[221] Müfessirler bu kişinin kimliği hakkında dört farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Bu görüşler şu şekilde sıralanabilir:

1. Yûşa' b. Nûn'dur. Müfessirlerin çoğunun tercih ettiği görüş budur.[222] Hatta Vâhidî (ö. 468/1076) bu iddiayı bir adım öteye götürerek bu görüşte icma' olduğunu iddia etmiştir.[223] İlk müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman, (ö. 150/767) kıssadaki

---

218 Sülemî, *el-Fütüvve*, 5.
219 Sülemî, *el-Fütüvve*, 5-12.
220 Yılmaz, *Ana hatlarıyla tasavvuf ve tarîkatlar*, 313.
221 *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009), Yeşû. 1:1-24:33.
222 Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, III/352; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Îsâ İbn Ebû Zemenîn, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Âzim*, thk. Hüseyin b. Ukaşe-vd (Kahire: el-Fazuku'l-Hadisiyye, 2002), III/71.
223 Vâhidî, *el-Basît fî Tefsîri'l-Kurʾân*, XIV/67. Vahidî tefsir eserinde şöyle demektedir, " اجمعوا انه يوشع بن نون" "*Onun Yûşa' b. Nûn olduğu hususun da icma' edilmiştir.*"

gencin Hz. Mûsâ'nın yeğeni[224] (Ablasının oğlu) Yûşa' b. Nûn olduğunu ifade etmiştir.[225] Tefsir kaynaklarımıza baktığımızda birçok âlimin bu kanaatte olduğu görülmektedir.[226] Tevrat'ta verilen bilgilere göre; Yûşa', Hz. Mûsâ'dan sonra İsrail oğullarına peygamberlik ve liderlik edip[227] 110 yaşında vefat etmiştir.[228] Hayatıyla ilgili geniş malumat için Tanah'taki Yeşû kitabına bakılabilir.[229]

2. Yûşa' b. Nûn'un kardeşidir.[230]

3. Hz. Mûsâ'nın kölesidir.[231] Zira Araplar köleye fetâ diye de hitap ederlerdi. Dil bakımından da bu görüşe engel herhangi bir durum söz konusu değildir.[232] Bundan dolayı Zemahşerî, âyetteki لفتاه kelimesini direk لعبده diye tefsir etmiştir.[233] Peygamberimizin *"Sizden kimse kulum (kölem) emeti (cariyem) demesin. Bilakis oğlum, (فتاي) kızım, (فتاتي) ve yavrum desin."*[234] hadisi, lafız itibarıyla bu görüşün doğru olabileceğini destekler niteliktedir.

4. Hz. Mûsâ'dan ilim öğrenen bir talebedir.[235]

Yukarıdaki görüşler göz önüne alındığında en sağlam görüşün birinci görüş olduğu görülmektedir. Ayrıca birinci görüşün üçüncü ve dördüncü görüşle cem' edilmesi de mümkündür. Zira Yûşa' b. Nûn, Hz. Mûsâ'nın hem kölesi hem de ondan ilim öğrenen bir talebesi olabilir.

Yûşa' hakkında kapalı kalmış bir husus ta, Hz. Mûsâ'nın Hızır ile yolculuğu esnasında kendisine ne olduğudur. Zira âyetlerde Hızır ile karşılaşmadan sonra hiçbir

---

[224] Genellikle Yûşa', Hz. Musa'nın ablasının oğlu olarak kabul edilmekle birlikte bazı müfessirler kardeşinin oğlu olduğunu söylemişlerdir: bk. Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ebi'l-Hasen b. el-Hüseyn el-Gaznevî en-Nîsâbûrî, *Îcâzü'l-Beyân ʿan Meʿâni'l-Ḳurʾân*, thk. Hanif b. Hüseyin el-Kasımî (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1994), II/526.

[225] Ebü'l-Hasen b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî Mukātil, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehate (Beyrut: Daru İhyai't-Turas, 2002), II/592.

[226] Ebu Muhammed b. Ebi Talib Mekkî, *el-Hidaye ila Buluği'n-Nihaye fi İlmi Meani'l-Kur'ân*, nşr. Mecmuati Buhusi'l-Kitabi ve's-Sunneti Camiatu'ş-Şarika, thk. eş-Şahid el-Buşeyhî, 2008, VI/4415.

[227] *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*, Yeşû. 1:1.

[228] *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*, Yeşû. 24:29,30.

[229] *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*, Yeşû. 1:1-24:33.

[230] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Baslum (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2005), VII/190.

[231] el-Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü Ehli's-Sünne*, VII/190.

[232] Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/478.

[233] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/731.

[234] Buhârî, *Buhârî*, "İtk", 17 (No. 2552); Müslim, *Müslim*, "Elfâz" 2249".

[235] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/731; en-Nesefî, *Medariku'tTenzil*, II/308.

şekilde Yûşa'dan bahsedilmemektedir. Kıssayı anlatan Vehbe ez-Zühaylî, (ö, 2015) Yûşa'nın tüm yolculuk boyunca onlarla birlikte olduğunu ifade etmektedir.[236] Elmalılı ise, "*görülüyor ki burada delikanlı zikredilmemiştir. O, Musa'ya uyduğu için, artık kendisinden söz edilmemiş ve onu bir yerde bırakmış da olabilirler"*[237] demektedir. Ancak, Kur'ân âyetlerinden anlaşıldığına göre, Yûşa'nın Hz. Mûsâ ile olan yolculuğu Hızır ile karşılaşıncaya kadar sürmüş ve ardından Yûşa' onlarla yolculuğa devam etmemiştir. Zira Hızır ile karşılaştıklarında Yûşa'nın Hz. Mûsâ'nın yanında olduğu "*fevecedâ"* فَوَجَدَا kelimesinin tesniye olarak kullanımından ve karşılaşmadan sonra Yûşa'nın onlarla yolculuğa devam etmediği de *fentelekâ* (فَانْطَلَقَا) kelimesinin tesniye oluşundan bilinmektedir.[238] Zira âyette karşılaşmadan sonra sadece iki kişinin yolculuğa devam ettikleri vurgulanmıştır. Ayrıca Hz. Mûsâ'nın sabredemediği hususlarda Yûşa'nın sabretmesi daha zor olurdu. Elmalılı'nın Hz. Mûsâ'ya tabi olduğu için kendisinden söz edilmemiştir şeklindeki te'vili bir karine olmadığı ve âyetin zâhirine muhalif göründüğü için pekte kabule şayan değildir.

3.4. Mecmau'l-Bahreyn

İki denizin birleştiği yer anlamında olan Mecmau'l-Bahreyn ifadesi, âyette Hz. Mûsâ'nın Hızır ile karşılaştığı yeri ifade etmektedir.[239] İki denizin birleştiği yerin neresi olduğu veya bu ifadeden neyin kastedildiği hususunda müfessirler arasında ihtilaf söz konusu olmuştur. Bu konudaki bazı görüşler şu şekilde sıralanabilir:

1. İran ve Bizans denizlerinin birleştikleri yerdir. Müfessirlerin çoğunluğunun kabul ettiği görüş budur.[240] Buranın Cebel-i Târık veya Tanca'da Atlas Okyanusu ile Akdeniz'in birleştiği yer olduğu söylenmektedir.[241] İbn Abbas, Katâde ve Mücahid'in bu görüşte olduklarına dair rivayetler vardır.[242]

---

[236] Zühaylî, *et-Tefsiru'l-Vasit*, 2/1444.
[237] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 373.
[238] Kehf, 18/65,71.
[239] Kehf, 18/60.
[240] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, V/174.
[241] Celal Kırca, "Mecmau'l-Bahreyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/256.
[242] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVIII/55.

2. Kulzüm denizi (Kızıldeniz'in kuzeybatısında yer alan eski bir şehir veya Büyük Okyanus) ile Ürdün denizinin birleştiği yerdir.[243]

3. Kızıldeniz ile Hint okyanusunun birleştiği yerdir.[244]

4. Hz. Mûsâ'nın Sudan'a yolculuğa çıktığı vakit gerçekleşen bu olay, Mavi Nil ile Beyaz Nil'in birleştiği yerdir.[245]

5. İki âlimin yani Hz. Mûsâ ile Hızır'ın birleşmesi anlamında kullanılmıştır.[246] Yani iki denizden biri Hz. Mûsâ, diğeri ise Hızır olup biri zâhir ilminin denizi diğeri ise bâtın ilminin denizidir.[247] Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), bu görüşün bâtınî ve aşırı giden sûfîlerin görüşlerine benzediğini, ayrıca rivayet edilen hadislerden Mecmau'l-Bahreyn ifadesinden gerçek deniz anlaşıldığını ifade etmektedir. Bursevî ise birinci görüşü (İran ve Bizans denizleri) kabul etmekle birlikte, âyetten Hz. Mûsâ ve Hızır'ın ilmine bir işaret olduğunu belirtmektedir. Ayrıca her ikisinin de hem zâhir hem de bâtın ilmine sahip olduklarını ancak Hz. Mûsâ'daki ilmin genel itibariyle zâhir ilmi olduğunu, Hızır'daki ilmin ise bâtın ilmi olduğunu ve peygamberler arasındaki bu tür farklılıkların onların yetişme tarzlarında ki güzellik ve kendilerinde bulunan yücelikten hangisinin daha çok bulunduğundan kaynaklandığını ifade etmektedir.[248]

Bu görüşler arasında bir tercih yapmak zor olmakla birlikte Hz. Mûsâ'nın yaşadığı bölgelerin daha ön planda tutulmasının ve Mecmau'l-Bahreyn ifadesinin fiziki bir yer olarak kabul edilmesinin daha münasip olduğu görülmektedir.

3.5. İlmî Ledûn

İslam geleneğinde genel olarak iki tür ilimden bahsedilir. Bunlardan birine zâhirî ilim, ötekine ise bâtınî ilim denilmektedir. Bu ayrım daha çok mutasavvıflar tarafından yapılmış ve Kehf sûresindeki Hz. Mûsâ ve Hızır kıssasını bu ayrıma kaynak olarak göstermişlerdir. Ayrıca âyette "وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً" "*Ona nezdimizden*

[243] Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XI/9.
[244] Esed, *Kur'an Mesajı*, 726.
[245] Ebu'l Alâ Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân: Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayani - Vd. (Istanbul: Insan Yayinlari, 1991), V/182.
[246] Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, II/354.
[247] Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, III/286.
[248] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, V/263.

bir ilim öğretmiştik"[249] diye buyrulduğundan dolayı bâtın ilmine -âyetteki lafız esas alınarak- ledün ilmi de denilmiştir.[250] İsmâil Hakkı Bursevî bâtın ilmini şöyle tarif etmektedir: "Sebepsiz olarak Allah tarafından kişinin kalbine indirilen ilimdir. Şayet insanlar vasıtasıyla öğrenilebilecek bir ilim olursa buna bâtın ilmi denmez."[251] Elmalılı ise "kafa çalıştırmakla elde edilmeyip Allah tarafından, sırf Allah vergisi olan bir mukaddes kuvvetin tecellisidir" diye tarif eder.[252]

Nizâmüddîn en-Nîsâbûrî, (ö. 730/1329) bu ilmin nasıl meydana geldiği hususunda şöyle bir açıklama yapmaktadır: "Sofiler, mükâşefe yoluyla meydana gelen ilmi, ledûnî ilim diye isimlendirmişlerdir. Bunun hakikati şudur, riyâzet[253] vasıtasıyla hissî ve hayalî kuvvenin zayıflaması sonucu aklî kuvve güçlenir ve aklın cevherine ilahî nurlar doğar. Böylece ruhlar âleminden aklın cevherine, melekût âlemi sırlarını mülahaza ve lâhût alemini mütalaa etmesine yardımcı olacak olan nurlar akar."[254]

Âyetten anlaşılacağı üzere Allah tarafından Hızır'a özel bir ilim öğretildiği muhakkaktır. Bazı müfessirler kıssadaki Hz. Mûsâ'yı şer'î olan zâhir ilim sahibi, Hızır'ı ise bâtın ilim sahibi olarak nitelemektedirler.[255] Esed ise böylesi olağan dışı ve derin bir kavrayışa sahip olduğu bildirilen kişinin aslında temsilî bir şahsiyet olduğunu iddia etmektedir. Zira ona göre bir insanın böyle bir bilgiye sahip olması mümkün değildir.[256] Esed'in bu iddiasının isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Zira bir insanın böylesi bir kavrayış ve bilgiye vahiy yoluyla sahip olması gayet tabii ve mümkündür. Ayrıca sahih hadislerde de bu olayın temsilî olmadığına dair malumatlar mevcuttur. Örneğin, Hz. Muhammed'in (as) *"Allah, Mûsâ'ya rahmet*

---

[249] Kehf, 18/65.
[250] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 172.
[251] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, V/270.
[252] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/372.
[253] Nefsi terbiye edip dünya arzularını kırmak. Daha fazla bilgi için bkz, Süleyman Uludağ, "Riyâzet", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/143-144.
[254] Hasen b. Muhammed b. Hüseyn el-A'rec Nizâmüddîn en-Nîsâbûrî, *Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân ve reġāʾibü'l-furḳān*, thk. Zekeriya Umeyrat (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 4/447.
[255] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/372.
[256] Esed, *Kur'an Mesajı*, 727.

etsin. Keşke sabretseydi de yapacakları diğer şeyler de bize anlatılsaydı"[257] hadisi, bu kıssanın gerçekliğine işaret etmektedir.

İlm-î bâtın tariflerine bakıldığında, ilahi vahyin de Allah vergisi olması itibariyle bu tarif kapsamına girdiği söylenebilir. Kaldı ki "*Ona nezdimizden bir ilim öğretmiştik"*[258] ifadesi, Hızır'ın Allah'tan vahiy aldığına işaret etmektedir. Hızır'ın yaptığı işleri tereddütsüz olarak yapması ve "*bunları ben kendi görüşümle yapmadım"*[259] demesi de bu hususu destekler niteliktedir. Zira ilahi vahiy kesinlik, vahiy dışında kalbe indirilen ilhamlar ise zan bildirir. Zan ile bu işler yapılamayacağına göre bu ilimden kast edilen ilahî vahyin bizzat kendisidir denilebilir. Hızır ile ilgili bilgiler sonraki başlıkta işleneceği için bu kadarı yeterli görülmüştür.

3.6. Sâlih Kul (Hızır)

Kıssada Sâlih kul diye nitelenen kişiyle ilgili birçok ihtilaf söz konusu olmuştur. Bu ihtilaf, birçok yönüyle itikadî boyuta değin ulaşmıştır. Örneğin, Sâlih kulun peygamber olmayıp sıradan bir insan olması halinde bir peygamberin sıradan bir insana tabi olması söz konusu olacak ve peygamberlik algısına halel getirip getirmeyeceği sorusunu akla getirecektir.

İslâm geleneğinde Hızır olarak bilinen ve hakkında ihtilaf söz konusu olan şahsın gerçek isminin Hızır olmadığı bunun bir lakap olduğu genel itibariyle kabul görmüştür.[260] Türkçe Hızır olarak telaffuz edilen bu lakap, Arapçada Hadır (خَضِر), Hıdr (خِضْر) ve Hadr (خَضْر) şeklinde telaffuz edilmektedir.[261] Söz konusu şahsın bu lakabı almasının nedeni hakkında ise ihtilaf söz konusu olup, genellikle şu nedenlerden dolayı bu lakabı aldığı kabul edilmektedir:

---

[257] Buhârî, *Buhârî*, "İlim", 44 (No. 122).
[258] Kehf, 18/65.
[259] Kehf, 18/110.
[260] Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Tehzibu'l-Esmai ve'l-Luğat* (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, ts.), I/176.
[261] Nevevî, *Tehzibu'l-Esmai ve'l-Luğat*, I/176.

1. Oturduğu otsuz ve kurak yerin yeşermesi.[262] Nevevî, (ö. 676 / 1277) bu görüşü ulemânın çoğunluğunun benimsediği doğru görüş olarak niteler.[263]

2. Namaz kıldığında çevresinin yeşillenmesi.[264]

3. Yüzünün parlak ve yaratılışının güzel olması.

4. Cennet pınarından içmiş olması.

5. Hayat suyuna dalıp renginin yeşile dönüşmesi.

6. Yeşil renkli bir yere oturduğunda elbisesinin yeşile dönüşmesi.[265]

Müfessirlerin çoğu, Sâlih kulun Hızır adında bir peygamber olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte bazı müfessirler söz konusu kişinin Hz. İlyas veya Hz. Elyesa' olduğunu da söylemiştir.[266] Bu ihtilaf aşağıda daha detaylı olarak ele alınacaktır.

Hızır'ın kimliği hakkındaki ihtilaf genel olarak dinî kimliği ve İnsanî kimliği diye iki başlık altında incelenebilir:

3.6.1. Dinî Kimliği

Bu hususta müfessirler arasında ihtilaf söz konusu olup genel itibariyle Hızır'ın peygamber, veli, melek veya mitolojik bir şahsiyet olduğu görüşleri ortaya atılmıştır. Bu görüşler ve kullandıkları deliller şu şekilde sıralanabilir:

a. Hızır bir peygamberdir

Hızır'ın peygamber olduğu hususu, müfessirlerin çoğunluğunun benimsediği görüştür.[267] Bu görüşlerine dayanak olarak kullandıkları bazı deliller şunlardır:

1. Hızır bir peygamber olup kıssada bir peygamberin başka bir peygambere tabi olması söz konusudur. Aksini iddia etmek bir peygamberin normal bir insana

---

[262] Buhârî, *Buhârî*, "Enbiyâ", 60 (No; 3402).

[263] Nevevî, *Tehzibu'l-Esmai ve'l-Luğat*, I/176. Nevevî, bu görüş hakkında şöyle demektedir; "*Doğru görüş birinci görüştür. Zira Buhârî'de şöyle bir hadis rivayet etmiştik*;" إنما سمي الخضر لأنه جلس على فروة بيضاء، فإذا هي تهتز من خلفه خضراء" *işte sahih ve sarih olan delil budur."*

[264] İbn Abdüsselâm, *Tefsiru'l-Kur'ân*, II/255.

[265] Öztürk, *Kıssaların Dili*, 194.

[266] Muhammed b. Muhammed el-İmadî Ebüssuûd Efendi, *İrşadu'l-Akli's-Selim''ila Mezaya'l Kitabi'l Kerim* (Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabiy, ts.), V/234.

[267] Nîsâbûrî, *Ġarâ᾽ibü'l-Ḳur᾽ân*, IV/447.

tabi olmasının meşru olduğunu kabul etmek manasına geleceğinden dolayı doğru değildir.[268]

2. Âyette, *"Derken kullarımızdan bir kul buldular ki biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine tarafımızdan bir ilim öğretmiştik"*[269] diye buyrulmaktadır. Burada katımızdan ona bir rahmet vermiştik ve ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik ifadelerinden kastedilen, peygamberliktir. Çünkü başka bir âyette "*rabbinin rahmetini onlar mı bölüştürüyorlar?"*[270] diye buyrulmuş ve buradaki rahmet peygamberlik anlamında kullanılmıştır. Bu âyet, rahmetin peygamberlik anlamında kullanıldığına açık bir şekilde delalet etmektedir. [271]

3. Hızır'ın "*Bunları ben kendi görüşüme göre yapmadım"*[272] demesi, yaptığı işleri Allah'tan vahiy alarak yaptığını ve bir peygamber olduğunu göstermektedir.[273]

Hızır'ın peygamber olduğu birçok âlim tarafından savunulmuştur.[274] Bunların bazıları şunlardır: Ebû İshâk es-Sa'lebî (ö. 427 / 1035), Gazzâlî (ö. 505 / 1111), Mâzerî (ö. 536 / 1141), İbnü'l-Cevzî (ö. 597 / 1201), İbnü'l-Arabî, İbn Salâh (ö. 643 / 1245), Kurtubî (ö. 671 / 1273), en-Nevevî, İbn Kesîr, Fîrûzâbâdî (ö. 817 / 1414), Sa'dî Çelebi (ö. 945 / 1538), Muhammed er-Remlî (ö. 1004 / 1569) ve Ali el-Kârî (ö. 1014 / 1615).[275]

b. Hızır, peygamber olmayan bir velidir

Hızır'ın veli olduğu daha çok mutasavvıflar tarafından kabul görmüştür. Mutasavvıfların velâyete atfettiği önemin ve diğer geleneksel inanç sistemlerinin bu konuda etkili olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Râzî gibi meşhur bazı müfessirlerin de Hızır'ın veli olduğunu savundukları görülmektedir.

Râzî, tefsirinde Hızır'ın peygamberliğine delil olarak öne sürülen argümanları inceleyip bunlara teker teker cevap vermeye çalışır. Örneğin yukarıda Hızır'ın

---

268 Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/481.
269 Kehf, 18/65.
270 Zuhruf, 43/89.
271 Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/481.
272 Kehf, 18/110.
273 Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/482.
274 Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/481.
275 Mustafa Öztürk, "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/14-15 (Haziran 2003), 258-259.

peygamber olduğuna dair kullanılan iki delili ele alır ve birinci delili, "Peygamberliğin rahmet olduğunu kabul edebiliriz, ancak her rahmetin peygamberlik olması gerekmez" diyerek reddetmektedir. İkinci delili ise, "Peygamberin normal bir insana kendisiyle peygamber olduğu ilimler hususunda tabi olması caiz değildir. Ancak peygamberlikle ilgili olmayan ilimler hususunda tabi olmasında herhangi bir sakınca yoktur"[276] demek suretiyle reddetmiştir.

Çağdaş âlimlerden biri olan İbn Usaymîn (ö. 1421 / 2001), Hızır'ın nebi veya resul olduğuna dair herhangi bir nassın mevcut olmadığını ileri sürerek onun bir veli olduğunu ve Allah'ın kendisine bazı kerametler ihsan ettiğini iddia etmektedir.[277]

c. Hızır bir melektir

Bazı müfessirler Hızır'ın melek olduğu hakkında bir görüş nakletmişlerdir.[278] Ancak eski müfessirlerin eserlerinde bu görüşü savunan herhangi bir âlime rastlanılmamaktadır. Ayrıca genellikle bu görüş zayıf addedildiğinden dolayı *"ve kîle"* (وقيل) diye nakledilmiştir. Bu hususta Mâverdî (ö. 450 / 1058) şöyle bir görüş nakleder: "Hızır, Allah'ın Hz. Mûsâ'ya kendisinden bazı bâtınî ilimler öğrenmesini emrettiği bir melektir."[279] Bu görüş müfessirler indinde pek itibar görmemekle birlikte bazı âlimlerce garip ve batıl addedilmiştir.[280] Bazı araştırmacılar, bu görüşün Mâverdî tarafından ileri sürüldüğünü iddia etmişlerse de bu doğru değildir. [281] Zira Mâverdî sadece söz konusu ihtilafı aktarmakla yetinip görüşler arasında herhangi bir tercih yapmamaktadır.[282]

Hızır'ın melek oluşu her ne kadar müfessirlerin çoğu tarafından reddedilmiş olsa da Kur'ân'daki Hızır kıssası ve onun hakkında gelen rivayetler onun bir melek

---

[276] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/481.

[277] Muhammed b. Salih b. Muhammed İbn Usaymîn, *Tefsiru'l-Kehf* (Suudi Arabistan: Daru ibnü'l-Cevzî, 2003), 112.

[278] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-ʿUyûn*, III/325; İbn Abdüsselâm, *Tefsiru'l-Kur'ân*, II/255..

[279] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-ʿUyûn*, III/325.

[280] Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Daru Hicr, 2003), II/178,179; Öztürk, "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu", 258..

[281] Örneğin Mustafa Öztürk, "*Ebu'l Hasen el maverdi bilge kulun bir melek olduğu ve Hz. Musa'nın onun sahip olduğu bâtın ilminden faydalanmak için Allah tarafından gönderildiği şeklinde bir görüş ileri sürmüştür."* demektedir. bk. Öztürk, *Kıssaların Dili*, 192.

[282] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-ʿUyûn*, III/325. Mâverdî şöyle demektedir,
واختلفوا في الخضر هل كان مَلَكاً أو بشراً على قولين: أحدهما: أنه كان ملكاً أمر الله تعالى موسى أن يأخذ عنه مما حمّله إياه من علم الباطن الثاني: أنه كان بشراً من الإنس.

olduğu hususunun pek de yabana atılmaması gerektiğini göstermektedir. Bu hususta şu deliller zikredilebilir:

1. Hızır'ın yaptığı işler, özellikle henüz suç işlememiş bir çocuğu öldürmesi insanlar arasındaki malum ilahî kanunlara aykırıdır. Daha önce böyle bir uygulamayı Allah'ın bir insana emrettiği ve bunun yerine getirildiği vaki olmamakla birlikte sarih akılla da çelişmektedir. O halde bu işi yapan beşerî kanunlardan sorumlu olmayan bir melektir.[283]

2. İlham yoluyla bir çocuğun öldürülmesi beşerî kanunda söz konusu olamaz ve tam da bundan dolayı bu işi yapanın melek olması gerekmektedir.[284] Ayrıca Hızır'ın insanların canını alan ölüm meleği gibi bir melek olduğunu söylemek kıssadaki birçok problemi çözmektedir.[285]

3. Kur'ân'da Hızır'ın insan olduğuna dair herhangi bir ifade olmamakla birlikte melekler için kullanılan "kul" ifadesi kendisi için kullanılmıştır.[286] Bu da onun melek olma ihtimalini güçlendirmektedir.[287]

Çocuğun öldürülmesi başlığı altında, bu görüşle ilgili genel bir değerlendirme yapılacağından dolayı görüşlerin aktarılması yeterli görülmektedir.

d. Hızır mitolojik bir şahsiyettir/gerçekliği yoktur

Bu görüşü, daha çok Kur'ân'da mitolojik kıssaların bulanabileceğini savunanlar dile getirmişlerdir. Örneğin Mustafa Öztürk, Hızır ile ilgili klasik malumatları verdikten sonra, "Hızır kimdir?" sorusuna verilecek en doğru cevabın, "hiçbiri" olması gerektiğini söyleyip devamında şu cümleleri sarf eder: "*Hızır gerçek değil tamamen muhayyel ve mitolojik bir şahsiyettir. Onun muhayyel bir kişilik olduğu hususu, varsayılan biyografisine dair nakledilen rivayetlerde de çok açık bir şekilde kendini göstermektedir.*"[288] Kur'ân'da öncekilerin masallarının bulunabileceğini savunanlar, müşriklerin "*Bu Kur'ân başkalarının masallarından*

[283] Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an*, III/189,190.
[284] Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an*, III/190.
[285] Kılıç Aslan Mavil, "Hızır-Mûsâ Kıssasında Kader -Çift Perspektifli Bir Bakış", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 2496-2516.
[286] Enbiyâ, 21/26; Zuhruf, 43/19.
[287] Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an*, III/190,191.
[288] Öztürk, "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu", 262.

başka bir şey değildir"[289] sözlerinin Allah tarafından açık bir şekilde reddedilmediğini iddia ederler.[290]

Bu görüşün kabul edilir bir yönünün olmadığını düşünmekteyiz. Nitekim Kur'ân'ı, "öncekilerin masalları" olarak görenlerin iddiaları bizzat Allah tarafından reddedilmiştir. Örneğin bir ayette şöyle buyrulmuştur, *"her türlü mucizeyi görseler de onlara inanmazlar. Hatta tartışmak üzere sana geldiklerinde inkâr ederler. Bu Kur'ân başkalarının masallarından başka bir şey değildir derler*."[291] Görüldüğü gibi iddia edilenin aksine müşriklerin bu sözleri bizzat Kur'ân ibaresinin delaletiyle reddedilmiştir. İbarenin delaletiyle reddedilmediğini kabul etsek bile işaretin delaletiyle reddedildiğini söylememiz mümkündür.[292]

3.6.2. İnsanî Kimliği

Müfessirler genel itibariyle Hızır'ı bir insan olarak kabul etmişlerdir. Bu başlık altında onu bir insan olarak kabul eden müfessirlerin ihtilafları incelenecektir. Hızır'ın bir melek olarak kabul edilmesi halinde, tarihsel kişiliği ve yaşayıp yaşamadığı hususunda ihtilaf söz konusu olmayacağından ötürü, melek oluşu göz ardı edilerek bu başlık altında insan olmasından kaynaklı bazı ihtilaflar incelenmiştir. Hızır'ın melek olma hususu özellikle çocuğun öldürülmesi başlığı altında daha detaylı ele alınacaktır.

Hızır'ın insanî kimliği hakkındaki ihtilaflar genellikle kim olduğu ve yaşayıp yaşamadı çerçevesinde meydana gelir. Müfessirlerin çoğunluğu Hızır ismini bir lakap olarak kabul etmekle beraber gerçek isminin ne olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Aynı şekilde Hızır'ın günümüzde yaşayıp yaşamadığı hususu da ihtilaf konusu olmuş ve çoğu müfessir onun yaşamadığını ifade etmişlerdir.

Hızır'ın kim olduğu hakkındaki bazı görüşler şu şekilde sıralanabilir:[293]

---

[289] En'am, 6/25.
[290] Öztürk, "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu", 247.
[291] En'am, 6/25.
[292] Kur'ân lafızları bir manaya delaleti açısından dörde ayrılmaktadır. Konuyla ilgili daha geniş malumat için bk. Zekiyüddin Şaban, *Usûli'l-Fıkhi'l-İslâmî* (Lübnan-Beyrut: Daru'l-Kutub, 1971), 366-376.
[293] Hızır'ın ismiyle ilgili yaklaşık otuz küsur görüş beyan edilmiştir. bk. Öztürk, *Kıssaların Dili*, 194-197.

1. Hızır'ın ilmi yedi kat yeri ve yedi kat semayı kapsadığı için kendisine Elyesa ismi verilmiştir.[294]

2. Hızır b. Amiya'dır.

3. Ermiya b. Helfiya'dır.

4. Belya b. Melkan'dır.[295] Begavî, (ö. 516/1122) "tarih kitaplarından alınan sahih bilgilere ve peygamberden sabit olan hadislere göre, âyetlerde sözü edilen kişi Hızır'dır. İsmi ise Belya b. Melkan'dır" demiştir.[296]

5. Dünyaya yaklaşık olarak bin sene hükmeden İbn Dahhâk'tır.[297]

6. Firavunun çocuğudur. Bu görüş çok garipsenmiştir.[298]

Hızır'ın yaşayıp yaşamadığı hususunda müfessirler ihtilaf etmişlerdir. Bazıları öldüğünü, bazılarıysa hala yaşadığını ifade etmişlerdir. Bu husustaki getirdikleri delillerin bir kısmı sırasıyla şu şekildedir:

a. Hızır'ın Öldüğüne Dair Deliller

1. Âyette, "وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ اَفَائِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ" *"Biz, senden önce de hiçbir beşere ebedîlik vermedik. Şimdi sen ölürsen, sanki onlar ebedî mi kalacaklar?"*[299] diye buyrulmaktadır. Bu da Hızır'ın öldüğüne delâlet etmektedir. Eğer Hızır yaşamış olsaydı sağlam bir nass ile bu âyetin umûmî hükmü tahsis edilmeliydi. Madem tahsis edilmemiş öyleyse Hızır da bu genel ifadeye dâhildir ve sonuç olarak Hızır da vefat etmiştir.[300]

2. Hızır'ın öldüğü hadislerle sabittir. İmam Buhârî'ye (ö. 256 / 870) "Hızır yaşıyor mu?" diye sorulduğunda; "*Hz. Peygamber, içinde bulunduğunuz bu geceyi*

---

[294] Mukātil, *Tefsiru Mukâtil*, II/594.

[295] Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zadu'l Mesir fi İlmi't-Tefsir*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 2001), III/97.

[296] Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Begavî, *Meʿâlimü't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemir-vd. (Riyad: Daru't-Taybe, 1997), V/188.

[297] İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, II/179.

[298] İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, II/179.

[299] Enbiyâ, 21/34.

[300] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menarü'l-Münîf fi's-Sâhihi ve'd-Daîf*, thk. Ebû Zâhid Abdülfettâh b. Muhammed b. Beşîr Ebu Gudde (Halep: Mektebetu'l-Matbaati'l-İslâmî, 1970), 62.

görüyorsunuz ya; işte bu gecenizden itibaren yüz yıl sonra yeryüzünde olanlardan hiç kimse kalmayacaktır[301] *demesine rağmen bu nasıl mümkün olabilir?"*[302] demiştir.

3. Hızır'ın yaşadığına dair gelen bütün rivayetler uydurmadır. Onun yaşadığına dair hiçbir sahih hadis yoktur.[303]

4. Eğer sağ olsaydı peygamberimize gelerek onunla birlikte cihad etmesi gerekirdi. Bedir'de 313 Sahabenin tamamı kendilerinin, babalarının ve kabilelerinin isimleriyle tanınan ve bilinen kişilerdir. Bunların aralarında Hızır diye biri var mıydı? Sahabiler cihad ederken Hızır neredeydi? Hz. Muhammed'e uyup onunla birlikte cihada katılması gerekmez miydi? [304]

5. Hızır'ın yaşamadığı hususu, Kitap, Sünnet, muhakkik âlimlerin İcma'sı ve makul olması hasebiyle sabittir.[305]

6. Hızır'ı görüp onunla konuştuğunu iddia edenler, gördükleri kişinin Hızır olduğunu nereden biliyorlar? Var mı bunun bir alameti? Akıllı bir şahsın, ben Hızır'ım diyen birine inanması mümkün müdür?[306]

7. Şayet Hızır peygamber olarak kabul edilirse Hz. Muhammed'den sonra bir peygamberin yaşaması söz konusu olur ve bu da onun son peygamber oluşuna halel getirir.[307]

b. Hızır'ın Yaşadığına Dair Deliller

1. Birçok büyük tasavvuf erbabı Hızır'ı görmüş, görüşmüş ve kendisinden ilim tahsil etmiştir. Muhyiddin İbnu'l-Arabi, Hâkim et-Tirmizî, (ö. 320 / 932) Ebu Bekir el-Mekkî (ö. 386 / 996) gibi daha ismini sayamadığımız ümmetin büyüğü sayılan kişilerin Hızır'ı görmeden, biz gördük ve konuştuk deyip yalan söylemeleri asla düşünülemez.

---

301 Buhârî, *Buhârî*, "İlim", 41 (No. 116); Müslim, *Müslim*, "Birr", 2537. Buhârî ve Müslim de geçen hadisin metni şöyledir: أَرَأَيْتَكُمْ لَيْلَتَكُمْ هَذِه فَإِنَّ رَأْسَ مِائَةِ سَنَةٍ مِنْهَا لَا يَبْقَى مِمَّنْ هُوَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ أَحَدٌ

302 İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menarü'l-Münîf*, 62.

303 İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, II/180; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menarü'l-Münîf*, 67,68.

304 İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, II/180; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menarü'l-Münîf*, 67,68.

305 İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menarü'l-Münîf*, 69.

306 Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Mevzuât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1968), I/197,198.

307 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, V/269.

2. Hızır'ın öldüğüne dair herhangi sarih bir nass mevcut değildir. Onun öldüğüne dair delil olarak zikredilen âyet ve hadisler umûmî manada zikredilmiş olup Hızır'ın öldüğüne delil sayılamazlar.

3. Hızır peygamberimizle defalarca görüşmüştür.

4. Hz. Ali, Hızır ile görüşmüş ve kendisinden bir dua öğrenmiştir.

5. Hızır peygamberimizden hadis rivayet etmiştir ve peygamberimiz vefat ettiği zaman Hızır ehl-i beyte gelerek taziyede bulunmuştur.

6. Hızır'ın öldüğüne dair sarih bir delil bulunmamakla birlikte yaşadığına dair rivayetler mevcuttur. [308]

7. Hızır'ın öldüğüne dair gösterilen deliller tutarsızdır. Bunların bir kısmına şöyle cevap verebiliriz: Âyette, "*Senden önce de hiçbir beşere ebedîlik vermedik*" cümlesi, genel bir ifade olup özel kişileri kapsamaz. Şayet genel olarak kabul edilse bile; âyetteki الخلد kelimesi ebedilik manasındadır ve bizler Hızır'ın ebediyen yaşayacağını iddia etmiyoruz. Peygamberimizden sonra peygamber olamaz çünkü o son peygamberdir. Öyleyse Hızır ölmüştür diyenlerin sözlerine de itibar edilmez. Nitekim Hızır, tıpkı Hz. İsa gibi peygamberimizden önce peygamber olup ilâhî bir hikmete binaen hala yaşamaktadır denilebilir.[309]

Hızır-Mûsâ kıssasında açıklanması zor, hârikulâde olayların vuku' bulması sebebiyle Hızır'ın kimliği hakkında birçok ihtilaf söz konusu olmuştur. Çünkü Hızır'ın yaptıkları, sıradan bir insanın yapmasının muhtemel dâhilinde olmayan şeylerdir. Olayları açıklamak için kıssanın mitolojik bir anlatım olduğunu ve Hızır'ın da mitolojik bir şahsiyet olduğunu savunmanın aşırı bir yaklaşım tarzı olduğu ortadadır. Zira Hızır'ın mitolojik bir şahsiyet olduğu iddia edildiği gibi Hz. Musa'nın da mitolojik bir şahsiyet olduğu iddia edilmiştir.[310] Bu durumda Hızır'a olağanüstü özelliklerinden dolayı *"mitolojik bir şahsiyettir"* deyip sonra Hz. Mûsâ'nın tarihi varlığını kabul edenlere şu soruyu sormak gerekir: Hızır'dan daha hârikulâde

---

[308] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, V/268.

[309] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, V/269.

[310] Örneğin Gustave Le Bon, (ö. 1931) açık bir şekilde Hz. Musa'nın mitolojik bir şahsiyet olduğunu iddia etmiştir. bk. Gustave Le Bon, *el-Yehûdu fî Tarihi'l-Hadârâti'l-Ûlâ*, çev. Âdil Zuaytir (Mektebetu'n-Nafize, 2009), 107. Arıca bu konuda daha detaylı bilgi için bk. Muhammed Beyyumi Behran, *Dirasetun Tarihiyyetun mine'l-Kur'âni'l-Kerim* (Beyrut: Daru'n-Nahdatu'l-Arabiyye, 1988), II/407-411.

olayların elinde zuhur ettiği Hz. Mûsâ, neden mitolojik bir şahsiyet olmuyor da sadece Hızır oluyor? Hızır'ın bir peygamber olduğu ve bunları Allah'ın emriyle yaptığı görüşünün delil açısından daha sağlam olduğu, melek olmasının ise kıssayı anlama hususunda daha müsellem olduğu görülmektedir. Hızır'ın veli olarak kabul edilmesinin ise çok ciddi problemlere neden olduğu ve kabul edilecek bir yönünün olmadığı görülmektedir.

Hızır'ın yaşayıp yaşamadığı hakkında ileri sürülen delillerden hareketle diyebiliriz ki Hızır'ın yaşamadığı hususu, özellikle muhaddisler tarafından savunulmuş olup aklî deliller ve naklî deliller itibariyle daha sağlam olan görüştür.[311] Hızır'ın yaşadığını iddia edenler ise daha çok onu görüp görüştüklerini söyleyen mutasavvıfların beyanlarını esas alarak iddialarını ispatlamaya çalışmışlardır. Zira Hızır ölmüştür demek, onlara göre onu görüp görüştüğünü söyleyenlere yalan isnat etmek anlamına gelmektedir. Bu da onlara göre kabul edilecek bir şey değildir. Aynı şekilde karşı tarafın delillerinin sıhhatinden şüphe etmeseler de te'vil yoluna başvurmuşlardır. Ancak Âlûsî'nin de tefsirinde işaret ettiği gibi, sözü söyleyenden ziyade söze bakılmalı, söyleyenin azametinden ziyade delilinin sağlamlığına bakılmalı, Hz. Muhammed dışında herkesin kabul edilecek ve reddedilecek sözlerinin olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir. Aklî ve şer'î delillerin reddettiği ne olursa olsun asla kabul edilmemelidir.[312]

Sonuç olarak, Hızır'ın normal bir insan gibi yaşayıp daha sonra vefat ettiğini söyleyenlerin delillerinin daha sağlam olduğu söylenebilir. Hızır'ın yaşadığına dair getirilen deliller ise dinin asıl kaynakları olan Kur'ân, sahih sünnet ve icmaya dayanmadığı için pek makbul görülmemektedir. Nihayetinde Hızır da bir kul olup diğer kullar gibi yaşayıp ölmüştür. Zira aksini ispatlayacak sağlam bir delil olmadığı sürece asıl olan her insanın ilahî kanuna göre yaşayıp ölmesidir. Kanaatimizce bu ilahî kanun, Hızır'ın öldüğüne dair en sağlam ve sarih delildir.

---

[311] Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Rûḥu'l-Meʿânî fî Teƒsîri'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm ve's-Sebʿi'l-Mes̱ânî*, thk. Ali Abdulbari Atiyye (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), VIII/309.
[312] Âlûsî, *Rûḥu'l-Meʿânî*, VIII/310,311.

3.7. Şeytanın Unutturması

Âyette *"Doğrusu onu sana söylememi bana ancak şeytan unutturdu"*[313] şeklinde geçen cümle, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında kadim bir ihtilaf olan "fiillerin yaratıcısı kimdir?" sorusunu akla getirmektedir. Malum olduğu üzere Ehl-i sünnete göre bütün fiillerin yaratıcısı sadece Allah'tır. Buna delil olarak, "فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُۜ" *Dilediğini yapan yalnız O'dur,*[314] "وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ" *Sizi de yaptığınız şeyleri de Allah yarattı*[315] vb. bazı âyetler kullanılmıştır. Ehl-i sünnetin fiillerin yalnız Allah tarafından yaratıldığını söylemelerinin asıl nedeni, Allah'ın tek yaratıcı olması ve kulların kendi fiillerini yaratmasının kabul edilmesinin şirke sebebiyet verebileceği endişesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36) özetle şöyle demektedir: "Kulların kendi fiillerini yarattığını iddia edenler, bu ümmetin Mecusileridir. Hatta kötü fiillere insan kadirdir deyip Allah kadir değildir dediklerinden dolayı onların sapkınlığı Mecusileri bile geride bırakmaktadır."[316]

Mu'tezile'ye göreyse kul kendi fiillerinin yaratıcısıdır. Mu'tezilîlerin bunu söylemelerinin temel nedeni, Allah'ın adaleti gereği kişinin sadece kendisinin meydana getirdiği fiillerden sorumlu olması gerekliliğine dayanmaktadır. Onlara göre bunun aksini iddia etmek hem Allah'ın adaletiyle çelişmekte hem de insanların işlediği kötü fiillerin Allah'a nispet edilmesi gibi tehlikeli bir sonuca götürmektedir.[317]

Bu konuyla ilgili geniş malumatı kelam ilmine tevdi ederek Kehf sûresindeki âyet hakkında biri Mu'tezilî ve biri Sünnî iki müfessirin bu âyete yaklaşımlarını aktarmak buradaki ihtilafı saptamak için yeterli olacaktır.

Kıssada Hz. Mûsâ'nın yardımcısının *"Doğrusu onu sana söylememi bana ancak şeytan unutturdu"*[318] sözü, Mu'tezilî müfessir Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025)

---

[313] Kehf, 18/63.
[314] Burûc, 85/16.
[315] Saffât, 37/96.
[316] Ebû'l-Ḥasen ʿAlî b. İsmâʿîl el-Eşʿarî, el-İbâne ʿan Uṣûli'd-Diyâne, thk. Fevḳiye Ḥuseyn Maḥmûd (Kahire: Daru'l-Ensâr, 1977), 16-17,196.
[317] Ebû Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin beş ilkesi (Mu'tezile'nin beş esasının açılımı) (metin-çeviri)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı), 29-47.
[318] Kehf, 18/63.

tarafından fiillerin yaratıcısının kul olduğu tezini desteklemek için kullanılmıştır. Kādî Abdülcebbâr bu âyetin tefsirinde şöyle söylemektedir: “Allah’ın onu bana ancak şeytan unutturdu sözü, fiilin kula ait olduğuna delilimizdir. Zira eğer fiil Allah tarafından yaratılmış olsaydı, “onu bana ancak Rahman unutturdu” denmesi daha evla ve daha doğru olurdu.”[319] Buna mukabil Fahrettin er-Râzî, âyetin şöyle te’vil edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır: “Unutturma fiilinin şeytana nispet edilmesi, insanın kalbinin onun vesvesesiyle meşgul olması anlamında olup hatırlamanın zıddı olan unutma fiili kastedilmemiştir. Zira unutturma, ancak Allah tarafından yaratılabilir.[320]

Kanaatimizce, buradaki âyetten fiillerinin yaratıcısının Allah olup olmaması hakkında argüman üretmek, mezhebi görüşlerin Kur’ân’a tasdik ettirilmeye çalışılması çabasından kaynaklanmaktadır. Zemahşerî’nin şeytanın unutturmasını vesvese olarak açıklaması ve Yuşa’nın bu ifadeyi çok önemli bir olayı unutmaktan duyduğu dehşetten dolayı ifade ettiğini söylemesi,[321] bizim bu kanımızı destekler niteliktedir.

3.8. Balığın Dirilmesi

Kıssada anlatıldığı üzere, Hz. Mûsâ kayanın yanında Yuşa’ ile birlikte dinlenirken yanlarında azık olarak getirdikleri balık dirilmiş ve suya atlayıp gitmişti. Yuşa’ ise bu olayı Hz. Mûsâ’ya anlatmayı unutmuş ta ki Hz. Mûsâ acıkıp öğle yemeğini isteyince Yuşa’, balığın suya atlayıp gittiğini yeni hatırlamış ve durumu Hz. Mûsa’ya anlatmıştı. Bunun üzerine Hz. Mûsâ, “İşte bizim istediğimiz buydu” diyerek balığın suya atladığı yerde istedikleri şeyi bulacaklarını ifade etmiştir. Bu hususta akla şöyle bir soru gelmektedir: Yûşâ’, nasıl olur da böylesi hârikulâde ve mühim bir olayı uzun bir süre boyunca unutmuş olabilir? Bu hususta Zemahşerî şöyle bir açıklama yapmaktadır: “Şeytan vesvesesiyle Yûşa’’yı meşgul etmiş ve Yûşa’ hiçbir şey düşünemez bir hale girmiştir. Ayrıca Yûşa’’nın bu tür mu’cizevî olayları sürekli olarak Hz. Mûsâ’nın hayatında görüp bu tür olaylara alışık olması da

---

[319] Ebû Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihu’l-Kur’âni ‘ani’l-Mata’in* (Beyrut: Daru’n-Nehdetu’l-Hadisiyye, ts.), 240.
[320] Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXI/480.
[321] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/733.

bu duruma eklenince, Yûşa'nın bu olayı unutması gayet tabii görülmektedir."[322] Nizâmüddîn en-Nîsâbûrî'de bu hususta Zemahşeri'ye benzer bir açıklama yapmaktadır.[323]

Balığın nasıl dirildiğiyle ilgili birçok farklı görüş bulunmaktadır. Bu görüşlerin bir kısmı şu şekilde sıralanabilir:

1. Hayat suyunun kendisine teması sonucu dirilmiştir.[324]

2. Hz. Mûsâ'nın yardımcısı tarafından yıkanırken kendisine su değmesi sonucu dirilmiştir.

3. Yûşa' abdest alırken abdest suyunun teması sonucu dirilmiştir.

4. Cennetten bir suyun kendisine temas etmesi sonucu dirilmiştir.[325]

Açıkçası âyetlerden hareketle balığın ölü olduğunu bile anlamak mümkün değildir. Belki de yeni yakalanmış ve hala ölmemiş bir balıktır. Esed, balığın ebedi hayatı ifade eden eski bir dini sembol olduğunu, balığın unutulmasının ise insanın bilgi ve hayat hususunda Allah'ın nihai kaynak olduğunu unutmasını ifade ettiğini söylemektedir.[326] Kanaatimizce, balığın dirilmesiyle ilgili söylenenleri ve söylenecek olanları başka bir âyetin ifadesiyle *"Recmen bilğayb"* [327] *(bilmeden konuşmak)* olarak değerlendirmek en makul yaklaşım olacaktır.

3.9. Peygamberlerin İsmeti

Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya *"Doğrusu sen benimle beraberliğe asla sabredemezsin"*[328] demesi üzerine Hz. Mûsâ, *"İnşaallah beni sabırlı bulacaksın. Hiçbir işte de sana karşı gelmeyeceğim"*[329] demiştir. Bazıları peygamberlerin ismetini reddetmek için bu âyetleri kullanmıştır. Zira âyetlerin zâhirine göre Hz. Mûsâ Hızır'a, "sana karşı çıkmayacağım" diye söz vermiş ve sözünde durmamak suretiyle yalan söylemiştir.

---

[322] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/732-733.
[323] Nîsâbûrî, *Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân*, IV/446.
[324] Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XI/15; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I/470.
[325] Râzî, *Mefatihu'l-Gayb*, XXI, 147.
[326] Esed, *Kur'an Mesajı*, 726.
[327] Kehf, 18/22.
[328] Kehf, 18/67.
[329] Kehf, 18/69.

Fahrettin er-Râzî tefsirinde bu problemi şu şekilde cevaplandırmaya çalışmıştır: *"Hızır'ın sen benimle beraberliğe asla sabredemezsin sözü, sen çoğunlukla benimle sabredemezsin manasındadır."*[330] Açıkçası Hz. Mûsâ'nın sözüne bakıldığında böyle bir problemin söz konusu olmadığı görülmektedir. Zira yalan, kişinin bilerek bir şey hakkında hakikat dışı konuşmasıdır. Burada Hz. Mûsâ'nın kastı seninle olmaya takatimce sabredeceğim manasındadır. Hz. Mûsâ'nın *"Unuttuğum için bana çıkışma ve bu işimde bana güçlük çıkarma!"*[331] sözü, bu karşı çıkışının elinde olmayan bir husustan ötürü (unutmak) olduğunu göstermektedir. Nitekim Peygamberimiz de bir hadislerinde, *"üç gruptan kalem kaldırılmıştır: uyanıncaya kadar uyuyandan, ergenliğe erinceye kadar çocuktan ve aklı başına gelinceye kadar deliden"*[332] demek suretiyle unutan kişiden sorumluluğun kaldırıldığını bildirmiştir.

Bununla birlikte velev ki bunu günah olarak kabul etsek dahi Hz. Mûsâ'nın içinde bulunduğu durum göz önüne alındığında, bu günah küçük günah kategorisine girer ve İslâm ulemâsının çoğunluğuna göre İsmet, peygamberlerin büyük günah işlememeleridir. Çünkü küçük günah işlemek peygamberlerin masumiyetine herhangi bir halel getirmemektedir.[333]

3.10. Hz. Mûsâ'nın İlim Öğrenmedeki Zarafet ve Adabı

Hz. Mûsâ Hızır'dan ilim öğrenme talebinde bulunurken gösterdiği saygı ve tevazu hiç şüphesiz birçok yönüyle insanlığa ders verecek niteliktedir. Bu husus âyetlerden hareketle birkaç madde halinde şu şekilde açıklanabilir:

1. Hz. Mûsâ, *"Sana tabi olayım mı?"*[334] sözüyle hem tabi olmak istediğini hem de tabi olmak için izin istediğini ifade etmiştir.

---

330 Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XX/485.
331 Kehf, 18/73.
332 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Faysal İsa el-Babî, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkī (Kahire: Daru İhyai Kutubi'l-Arabiyye, 1373/1953), "Talak", 16 (No. 2043).
333 Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-Fetava*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Daru'l-Vefa, 1995), IV/319.
334 Kehf, 18/66.

2. *“Bana öğretmen için’’*[335] sözüyle bilgisiz olduğunu ve hocasının bilgili olduğunu zımnen ikrar etmiştir.

3. Âyette geçen "مِمَّا عُلِّمْتَ" ifâdesindeki من tab’iz (bir kısmı) için kullanılmıştır. Sanki Hz. Mûsâ bu ifadeyle Hızır’a şöyle diyor: *“Sana denk olmak için değil sadece bildiklerinin bir kısmını öğrenmek için sana tabi olmak istiyorum.”* Bu da fakirin zenginden bir şey istemesi gibi alçak gönüllülükle dolu bir cümledir. Bir de عُلِّمْتَ kelimesinin meçhul bir kalıp şeklinde kullanılmış olması Hz. Mûsâ’nın bu ilmin Hızır’a Allah tarafından öğretildiğini beyan ettiğine işaret etmektedir.[336]

4. O kadar yüce mevki ve makamlar bulunmasına rağmen Hz. Mûsâ Hızır’dan herhangi bir mal ve mevki istememiştir. Ondan sadece ilim öğrenmek istediğini söylemiştir. Bu da ilmî kemalin üzerinde başka bir kemalin bulunmadığını ve insanın ilimden başka bir şeye gayret sarf etmesinin güzel olmadığını göstermektedir.[337]

5. Hz. Mûsâ’nın sırf ilim öğrenmek için yola çıkıp çeşitli sıkıntılara katlanması, ilmin şerefine ve kendisi için yolculuğa çıkılması gerektiğine işaret etmektedir.[338]

Hz. Mûsâ, Hızır’dan ilim öğrenirken hocasına saygısızlık etmemekte ve onun sözünden çıkmamaya çalışmaktadır. Yanılıp hata işlediğinde ise hocasına özrünü bildirmektedir. Bu da ilim ehlinin kibirden uzak olması gerektiğine işaret etmektedir. Mademki Hz. Mûsâ gibi âlim bir şahsiyet, sırf ilim öğrenmek için hocasına bu kadar tevazu gösterebiliyor. Öyleyse başka insanların bu hususta tevazu göstermeleri daha evladır.

3.11. Geminin Delinmesi

Hızır’ın gemiyi delmesi normal bir yolla olabileceği gibi mucizevi bir yolla da olması muhtemeldir. Ayrıca gemi sahiplerinin Hızır’ın gemiyi delmesine karşı ses

[335] Kehf, 18/66.
[336] Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXI/484,485.
[337] Nîsâbûrî, *Ġarâ᾿ibü’l-Ḳur᾿ân*, IV/448.
[338] Nîsâbûrî, *Ġarâ᾿ibü’l-Ḳur᾿ân*, IV/445.

çıkarmamaları, onu tanıyıp sevdikleri için olabileceği gibi Hızır'ın bu işi onlardan gizli yapmış olması da muhtemeldir.[339]

Geminin delinmesi ile ilgili âyet, önemli bazı fıkhî küllî kâidelere kaynaklık etmektedir. Bu kâidelerden birkaç tanesi şunlardır:

1. Şiddetli zarar daha hafifi ile giderilir.[340]

2. İki zarar söz konusu olduğunda hafif olanı işlenerek büyüğünden kaçınılır.[341]

3. İki kötülükten en hafifi seçilir.[342]

Hz. Mûsâ'nın Hızır ile çıktığı yolculukta, üç önemli olayla karşılaştığını aktarmıştık. Bu olaylar karşısında Hz. Mûsâ sabredemeyip sorular sormuş Hızır ise olayların iç yüzünü üçüncü olayın sonunda Hz. Mûsâ'ya anlatmıştır. Hızır'ın bu olayların hikmetini Hz. Mûsâ'ya anlatırken kullandığı ifadeler, bazı müfessirlerin dikkatini çekmiş ve bu ifadelerin Allah'a karşı saygılı olup ona kötülük nispet etmemek açısından bazı ince hususlara işaret ettiğini ifade etmişlerdir.[343] Geminin delinmesi bu olayların ilki olduğu için bu inceliklerin burada anlatılması uygun görülmüştür.

Geminin delinmesi, çocuğun öldürülmesi ve duvarın düzeltilmesi diye ifade edebileceğimiz bu üç olayın arka planını Hz. Mûsâ'ya açıklayan Hızır, birinci olayı açıklarken "فَأَرَدْتُ اَنْ اَعِيبَهَا" *Onu delerek kusurlu hale getirmek istedim*[344] ifadesini kullanmış ve bu fiili sadece kendisine nispet etmiştir. Çünkü gemiyi delmek zâhiren tam bir ifsad ve kötülük olduğu için bu fiili direkt olarak Allah'a nispet etmemiştir. İkinci olayı açıklarken " فَخَشِينَا اَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَاناً وَكُفْراً فَاَرَدْنَا اَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْراً مِنْهُ زَكٰوةً وَاَقْرَبَ رُحْماً" *çocuğun onları sonunda azgınlık ve nankörlüğe düşürmesinden korktuk. Böylece istedik ki rableri onun yerine kendilerine ondan daha temiz ve daha merhametlisini versin* [345] ifadesini kullanmış ve bu fiili hem kendisine hem de

[339] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 373.

[340] الضَّرَرُ الْأَشَدُّ يُزَالُ بِالضَّرَرِ الْأَخَفِّ bk. Küçük Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm fi Şerhi Mecelleti'l-Ahkâm*, nşr. Daru'l-Cîl, 1991, I/40.

[341] إذَا تَعَارَضَ مَفْسَدَتَانِ رُوعِيَ أَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا بِارْتِكَابِ أَخَفِّهِمَا bk. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, I/41.

[342] يُخْتَارُ أَهْوَنُ الشَّرَّيْنِ bk. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, I/41.

[343] Nîsâbûrî, *Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân*, IV/453.

[344] Kehf, 18/79.

[345] Kehf, 18/80-81.

Allah’a nispet etmiştir. Çünkü bu fiil, çocuğu öldürme yönüyle ifsad, yerine daha temiz birini verme yönüyle ise nimettir. (Başka bir yoruma göreyse öldürmeyi kendisine, ruh almayı ise Allah’a nispet etmek için çoğul bir ifade kullanmıştır.) Üçüncü olayı açıklarken ise “فَاَرَادَ رَبُّكَ اَنْ يَبْلُغَٓا اَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَاۗ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَۚ” *Rabbin istedi ki o iki çocuk güçlü çağlarına erişsinler ve rabbinden bir rahmet olarak definelerini çıkarsınlar.*[346] İfadesini kullanmış ve bu fiili sadece Allah’a nispet etmiştir. Çünkü bu fiil içinde zâhiren de olsa herhangi bir kötülük unsuru barındırmamakta ve sade bir nimet ihsanı olarak görülmektedir.[347]

Kanaatimizce bu te’vil, Kur’ân’ın genel üslubuyla örtüşen ve kişiye Allah hakkında nasıl konuşması gerektiğini öğreten ince hususlara işaret etmektedir. Ayrıca kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılıp yaratılmaması meselesiyle ilgili olmayıp Allah’a karşı saygının nasıl olması gerektiğiyle ilgilidir.

3.12. Çocuğun Öldürülmesi

Âyette Hızır’ın bir çocuğu(?) öldürdüğü bildirilmekte ama nasıl öldürüldüğüne dair herhangi bir bilgi verilmemektedir. Bununla birlikte öldürülenin çocuk mu, genç bir delikanlı mı olduğu da meçhul bir durumdur. Nitekim âyette kullanılan غلام kelimesi, Arap dilinde hem gençler için hem de çocuklar için kullanılmaktadır.[348]

Gulam (غلام) kelimesi kullanıldığında akla ilk gelen çocuktur. Ancak Hz. Mûsâ’nın, öldürülmeye itiraz ederken bu öldürmenin bir kısas sonucu olmadan yapıldığını (بغير نفس) söylemesi, öldürülenin genç biri olduğuna işaret etmektedir.[349] Zira çocuk, birini öldürse bile kısas edilmez. Bir de bu gencin yol kesici bir eşkıya olduğu da rivayet edilmiştir. Bununla birlikte öldürülenin daha ergenlik çağına girmemiş bir çocuk olduğunu savunan âlimler de mevcuttur.[350]

Bu konuyla ilgili her ne söylenirse söylensin âyette maktulün ölümü şöyle anlatılmaktadır: *“Çocuğa gelince, anası babası mü’min insanlardı. Onları azgınlığa*

---

[346] Kehf, 18/82.
[347] Nîsâbûrî, *Ġarâʾibü’l-Ḳurʾân*, IV/453.
[348] Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXI/486.
[349] Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXI/486.
[350] Zühaylî, *et-Tefsiru’l-Vasit*, II/1444.

ve küfre sürüklemesinden korktuk."[351] Âyetten açıkça anlaşılacağı üzere çocuğun öldürülme nedeni, anne babasını ileride küfre sürükleme ihtimalinden dolayıdır. Burada da şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: "Bir kimsenin işlemesi muhtemel bir suçtan dolayı öldürülmesi caiz midir?" Başka bir ifadeyle, "Bir suçu işleyebileceği zannıyla bir insan öldürülebilir mi?" Fahrettin er-Râzî tefsirinde buna kısaca şöyle bir cevap verir, إذا تأكد ذلك الظن بوحي الله جاز *"Eğer bu zan Allah'ın vahyiyle onaylanmışsa caizdir."*[352]

Bu konuda şu yargıya varılabilir: Suç potansiyeli olan bir kişiyi öldürmeyi, başka bir ifadeyle ileride suç işleyeceği için birini öldürmeyi beşerî bir bilgiyle bilmek mümkün olmadığı için caiz değildir. Ancak bu bilgi vahiy ile gelen kesin bir bilgiyle desteklenmişse caizdir. Çocuğun öldürülmesi hususunda ilahî bilginin beşerî bilgi gibi düşünülmesinden dolayı bazı sıkıntılar ortaya çıkmaktadır. Zira ilahî bilgi kesinlik ifade ederken beşerî bilgi zan ve şekten hâli kalmaz. Bunu ayırt ettikten sonra pratik hayata bakıldığında çocuğun öldürülmesinin nedeni daha doğru bir şekilde anlaşılacaktır.

Hızır'ın ölüm meleği gibi bir melek olarak kabul edilmesi durumunda ise böylesi bir problemin ortadan kalkacağı görülmekte ve ortaya şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Allah, kendi iradesinin her iradenin üstünde olduğunu, ilminin her şeyi kuşattığını ve mü'min kullarına her zaman yardım edeceğini Hızır adındaki meleğin zatında biz kullarına göstermiştir.[353] Ancak Hızır'ın bir melek olarak kabul edilmesi durumunda ortaya şu problemler çıkmaktadır: Hızır ölüm meleği gibi çocuğun canını aldıysa, Hz. Mûsâ neden bu hadiseye şaşırıp itiraz etti? Meleklerin yemek yemedikleri bilinmesine rağmen[354] Hızır'ın Hz. Mûsâ ile birlikte milletten yemek istemesi nasıl açıklanabilir?[355] Ayrıca sahih hadislerde, Hz. Mûsâ ile Hızır gemiye bindiklerinde gemidekilerin Hızır'ı tanımalarından ötürü onlardan ücret almadıkları rivayet edilir. Gemi halkının orada çalışan yoksul insanlar olduğu ve bu insanların Hızır'ı tanıdıkları bilindiğine göre o zaman bir meleğin yıllarca insanlarla yaşayıp tanıştığı gibi daha önce benzeri duyulmamış bir hadisenin vuku bulması gerekir ki bu

---

[351] Kehf, 18/80.
[352] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/491.
[353] Mavil, "Hızır-Mûsâ Kıssasında Kader -Çift Perspektifli Bir Bakış", 2501-2504.
[354] Hûd, 11/70.
[355] Kehf, 18/77.

uzak bir ihtimaldir.[356] Sonuç itibariyle denilebilir ki çocuğu öldürenin melek olarak kabul edilmesi bu konu ve kıssanın geneli açısından daha müsellem, peygamber olarak kabul edilmesi ise deliller itibariyle daha sağlam durmaktadır.

3.13. Duvarın Düzeltilmesi

Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan ayrılmasına neden olan son itirazı, Hızır'ın bir duvarı düzeltmesine olan itirazı oldu. Bazı müfessirler bu hususta şunları söylemektedirler: Hz. Mûsâ'nın geminin delinmesine ve çocuğun öldürülmesine itiraz etmesi ayrılık nedeni sayılmadı ve Hızır bu iki olayda Hz. Mûsâ'nın özrünü kabul etti. Son durumda ise Hızır, "*İşte bu, benimle senin aramızın ayrılmasıdır*"[357] diyerek direkt ayrıldığını Hz. Mûsâ'ya bildirdi. Bunun nedeni ise şudur: Hz. Mûsâ ilk iki olayda içyüzünü bilmediği bir hususta Allah için itiraz etti. Ama bu hususta ise kendi nefsi için itirazda bulundu ve bu yüzden Hızır, Hz. Mûsâ'dan ayrıldığını söyledi. Bazı müfessirler ise bunun nedenini şu şekilde açıklar, ilk iki olayda Hz. Mûsâ'nın itiraz edişi zâhiren kötü görünen bir hususa yönelik olduğu için mazur kabul edildi. Ancak son itirazda, yani Hızır'ın kötülüğe iyilikle karşılık vermesine (kendilerine yemek vermeyen birilerinin duvarını yapması) karşı çıkışı ise zâhiren de kötü olmayan bir konuda karşı çıkması anlamına gelmekteydi ve bu yüzden Hızır ondan ayrıldı. Zira kötülüğe iyilik ile karşılık vermek yadırganacak bir şey olmamakla birlikte övülmesi gereken bir meziyettir.[358]

Yukarıdaki te'villerin Hz. Mûsâ'nın şanına yakışmayacak nitelikte olmaları sebebiyle kabul edilir bir yönü yoktur.[359] Zaten Hz. Mûsâ ilk iki itirazdan sonra Hızır'a, "*Eğer bundan sonra sana bir şey hakkında soru sorarsam, artık benimle arkadaşlık etme"*[360] demişti. Bu da göstermektedir ki Hızır'ın Hz. Mûsâ'dan ayrılma nedeni, yukarıda iddia edilen hususların aksine Hz. Mûsâ'nın bizzat beyanından dolayıdır.

---

[356] Kehf, 18/77; Buhârî, *Buhârî*, "Enbiyâ", 41 (No. 3401).
[357] Kehf, 18/78.
[358] Âlûsî, *Rûḥu'l-Meʿânî*, VIII/331.
[359] Âlûsî, *Rûḥu'l-Meʿânî*, VIII/331.
[360] Kehf, 18/76.

Bazı müfessirler duvarın düzeltilmesi olayından, Allah'ın sâlih bir insanın neslini koruyacağı sonucuna varmıştır. Her ne kadar âyetin zâhirine muvafık olmasa da bazı müfessirler, "anne babaları sâlihtiler" ifadesini şöyle te'vil ederler, anne babalarından maksat yetimlerin öz anne babaları olmayıp yedi nesil öteden sâlih bir dedeleridir. Bu te'vile dayanak olarak, Allah'ın sâlih bir insanın soyunu yedi nesil boyunca koruyacağına dair bir rivayet zikredilmektedir. Ayrıca, *"Çünkü benim velim, Kitab'ı indiren Allah'tır. O, bütün sâlihlere velilik eder"*[361] âyeti de bu hususta delil olarak gösterilmektedir.[362]

3.14. Mutasavvıfların Hz. Mûsâ-Sâlih Kul Olayına Bakışları

Mutasavvıfların Hz. Mûsâ ile Sâlih kul kıssasına farklı zaviyelerden bakması hasebiyle onların bu kıssaya yönelik bazı görüşlerinin müstakil bir başlık altında ele alınması uygun olacaktır. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Hz. Mûsâ ve Hızır olayının Hz. Mûsâ'nın geçmiş hayatıyla bir ilişkisinin olduğunu ifade etmektedir. Onun bu kıssadaki olaylara yaklaşımı genel olarak şu şekilde özetlenebilir:

Allah, sabrı Hz. Mûsâ'da yerleştirmek için onu birçok defa imtihan etmiştir. Bu imtihanlarının ilki, Hz. Mûsâ'nın henüz peygamber olmadan önce bir Kıptî'yi öldürmesi ve bunun şeytandan olduğunu düşünüp tövbe etmesiydi. Hâlbuki peygamberler bâtın itibariyle masumdurlar. Aslında Hz. Mûsâ o zamanlar bunun şuurunda olmayıp henüz peygamber olmamış olsa da Kıptî'yi Allah'ın ona ilhamıyla öldürmüştü. Hızır, Hz. Mûsâ'ya Kıptî'nin ölümünün Allah'ın emriyle olduğunu çocuğu öldürerek gösterdi. Hızır çocuğu öldürünce Hz. Mûsâ kendisine itiraz etti ve bunun doğru bir iş olmadığını söyledi. Oysaki kendisinin daha önce bir Kıptî'yi öldürdüğünü unutmuş ve kendi yaptığı fiilin şeytanın kendisini aldatması sonucu meydana geldiğini zannetmişti. Hâlbuki Hz. Mûsâ iki olay arasında kıyas yapsaydı, iki olayın da Allah'ın emriyle gerçekleştiğini görecek ve Kıptî'yi öldürdüğü için içinde bulunduğu üzüntü ve kederden kurtulacaktı. Böylece Hızır'ın çocuğu öldürüp bunun Allah'tan olduğunu Hz. Mûsâ'ya beyan etmesi, Hz.

---

[361] A'râf, 7/196.
[362] Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XI/38,39.

Mûsâ'nın Kıptî'nin ölümünden dolayı Allah'ın onu imtihan etmesinin sona erdiğini göstermekteydi.[363]

Hızır gemiyi delerek Hz. Mûsâ'ya gösterdi ki bazı şeyler zâhiren helak gibi görünse de hakikatte kurtuluş olabilir. Nasıl ki Hz. Mûsâ'nın annesi Firavun ve askerlerinin korkusundan onu kilitli bir sandukaya koyup nehre bırakmış ve yaptığı bu iş zâhiren Hz. Mûsâ'nın helak olması gibi kötü bir sonuçla sonuçlanacak gibi görünse de aslında Hz. Mûsâ'nın kurtuluşuna sebep olmuştur. Aynı şekilde geminin delinmesi nasıl ki zâhiren kötü görünüp insanların boğulmasına sebep olacak gibi görünse de hakikatte onları zalim bir gaspçıdan kurtarmıştır. Hz. Mûsâ'nın annesi Allah hakkında hüsn-ü zanda bulunmuş ve kalbine atılan ilhamla, zanna ve vehme dayanarak onu nehre bırakmıştır. Böylece Hz. Mûsâ yaşamış annesi de bu zan ve vehminden dolayı mutlu olmuştur. Aslında buradaki zan ve vehim, haddi zatında ilimdir.[364]

Hızır duvarı bedelsiz bir şekilde tamir edince Hz. Mûsâ buna karşı çıkmıştır. Oysaki Hızır bununla Hz. Mûsâ'ya Medyen'de ücretsiz olarak iki kızın hayvanlarını sulamasını hatırlattı. Doğrusu Allah, Hz. Mûsâ'yı farkında olmadan önceki hayatında eğitmişti.[365]

Mutasavvıflardan biri Hızır ile görüştüğünü ve Hızır'ın, "ben Mûsâ'nın geçmiş hayatıyla ilgili tam bin mesele toplamıştım, o ancak üç tanesine sabredebildi" dediğini nakleder.[366]

Ayrıca Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), Hızır'ın Mûsâ'dan ayrılmasıyla ilgili birkaç görüşü şu şekilde nakleder:

> 1. Hızır, Hz. Mûsâ'ya dedi ki sen peygambersin, sana bir daha soru sorarsam benle arkadaşlık etme demiştin. Sana, bizzat senin sözünle muamele ederek senden ayrılıyorum.
> 2. Hz. Mûsâ soru sorma hususunda sabredemeyince Hızır'da onunla birlikte olma hususunda sabredemedi.

---

[363] Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed Kâşânî, *Şerhu Fuṣûṣi'l-Hikem ve Huṣûṣi'l-Kilem* (Kahire: Mektebetü'l-Cedîd, 2016), 202.

[364] Kâşânî, *Şerhu Fuṣûṣi'l-Hikem*, 202,203.

[365] Kâşânî, *Şerhu Fuṣûṣi'l-Hikem*, 205,206.

[366] Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem: tercüme ve şerhi*, ed. Mustafa Tahralı, çev. M. Nedim Tan - vd, (Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı), 2/1329.

3. Hz. Mûsâ başkaları için (miskinlerin gemilerinin delinmesi ve haksız yere birinin öldürülmesi) soru sorduğu müddetçe Hızır ondan ayrılmadı ama üçüncü soruda kendisi için bir pay olan, yemek isteme ile ilgili konuşunca Hızır ondan ayrıldı.

4. Hz. Mûsâ ilmini çoğaltmak için Hızır ile birlikte kalmak istemesine mukabil Hızır Allah ile baş başa kalmak için ondan ayrılmak istiyordu.[367]

Tefsir eserinde rivayet ve dirâyet metodunun yanında işâri yorumlara da yer veren Nizâmüddîn en-Nîsâbûrî, bu üç olayı sofi bakış açısıyla te'vil etmektedir. Onun bu kıssayı nasıl te'vil ettiğini bir iki ifadeye bakışını anlatarak başlamamız mümkündür.

"وَإِذْ قالَ مُوسى لِفَتاهُ" *Hani Mûsa fetâsına demişti*[368] ifadesinden, yolculuk için bir arkadaşın şart olduğunu, aralarından birinin yolculuk boyunca emir olması, yolculuktaki arkadaşın da birlikteliği bilerek ve isteyerek yapması için yoldaşının maksadını bilmesi, maksada ulaşıncaya kadar yolculuğun meşakkatlerinden bıkılmaması ve niyetinde bir şeyh talebi olması gerektiğini ifade etmektedir. Zira hakikatte şeyhi talep etmenin, hakkı talep etmek olduğunu ifade etmektedir.[369]

"ومجمع البحرين" *İki denizin birleştiği yer*[370] ifadesinin, şeyhin ve müridin velayetinin birleştiği yer anlamında olduğunu, bu birleşmenin yanında hakiki hayat suyunun bulunduğunu ve o sudan bir damla müridin kalbinin balığına düşecek olsa kalbinin dirilip velayet denizinde yolunu tutup gideceğini ifade etmektedir.[371]

Nîsâbûrî, kıssadaki tüm ifadeleri bu metot ile teker teker te'vil etmektedir. Bu te'villerin hepsinin burada detaylıca zikredilmesi konuyu uzatmaya neden olacağından dolayı geri kalanını özetlemeyi uygun gördük. Nîsâbûrî, Hz. Mûsâ'nın Yuşa' ile yanında dinlendikleri kayayı, nefis; balığı, kalp; karşılaştıkları çocuğu, nefs-i emmâre; çocuğun öldürülmesini, riyâzet bıçağı ve mücâhede[372] kılıcıyla

---

[367] Ebü'l-Kāsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Leṭâʾifü'l-İşârât*, thk. İbrâhim Besyûnî (Kahire, 1970), II/411.

[368] Kehf, 18/60.

[369] Nîsâbûrî, *Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân*, IV/453.

[370] Kehf, 18/60.

[371] Nîsâbûrî, *Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân*, IV/453.

[372] Sofinin şeytan, düşman ve kendi nefsiyle mücadele etmesi. Daha fazla bilgi için bkz, Süleyman Uludağ, "Mücâhede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/440-441.

nefsin öldürülmesi; duvarı, nâtıka nefis ile soyut alem arasındaki engel olan bağlar; duvarın düzeltilmesini, bu bağların koparılması; denizdeki miskinleri, dünya denizinde çalışıp rubûbiyyet aleminin karasında seyri sülûk etmeyen avam; geminin delinmesini, avam ihlasla bâtına yapışsın diye onlara yapılan zâhirî bir tasallut; gemilere el koyan zalim hükümdarı, şeytan; çocuğun saptırmasından endişe edilen mü'min anne babayı, kalp ve ruh; bu anne babaya daha hayırlısının verilmesini, nefs-i mutmainne; duvarları düzeltilen iki yetimi, nefs-i mülhimme ve mutmainne; duvarın altındaki hazineyi, nazarî ve ilmî kemâlâtı elde etmek; çocukların sâlih babasını, doğruyu yanlıştan ayırıp bilfiil kâmil olan akıl; Allah'ın o iki çocuğun ergenlik çağlarına erişmelerini istemesini, yumuşaklık ve müdârâ[373] (iyi davranma) yöntemiyle şeyhin onları terbiye ve irşâd edip içlerindeki sırları ortaya çıkarması anlamında olduğunu ifade etmektedir.[374]

Genel olarak mutasavvıfların bu olayla ilgili görüşlerine bakıldığında bazı te'villerinin çok yerinde olduğu görülmekle birlikte bazı açıklamalarının kabul edilir bir yönünün olmadığı görülmektedir. Özellikle Hz. Mûsâ gibi bir peygamberin azametini küçük düşürücü bazı yorumlar pek de muteber değildir. Her ne kadar Mahmut el-Âlûsî, bunların bir kısmını kısaca aktarıp *"bunların hiçbir şekilde kabul edilir bir yönü yoktur"*[375] demişse de bunların bir kısmının hikmet dolu tespitler olduğu inkâr edilemez.

3.15. Zülkarneyn

Kehf sûresinde kıssası anlatılan Zülkarneyn, kendisine birçok ihsanda bulunulmuş adil bir hükümdardır. Kelime olarak Zû (ذو) ve Karneyn (قرنين) kelimelerinin izafesinden oluşmuş Arapça sıfat bir isim olduğu kabul edilmiştir. Zû kelimesi sahip anlamında olup âyetteki manası hakkında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Karneyn (قرنين) kelimesi ise Karn (قرن) kelimesinin tesniyesi olup Arapçada farklı anlamlarda kullanılabilen müşterek (eş sesli) bir kelimedir. Bundan dolayı, Karneyn kelimesinin âyetteki anlamı hususunda ihtilaf söz konusu olmuştur.

---

373 İnsanlarla iyi geçinmek anlamında kullanılan tasavvufî bir kavram. Daha detaylı bilgi için bk. Mustafa Çağrıcı, "Müdârâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/31/460-461.

374 Nîsâbûrî, *Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân*, IV/453-455.

375 Âlûsî, *Rûḥu'l-Meʿânî*, VIII/331.

Karn kelimesi sözlükte, öküz vb. hayvanların boynuzu, kadınların kakül ve örgüleri, erkeklerin başlarının kenar ve yan tarafı, (قَرْنُ الرجلِ) dağın zirvesi, (قَرْنُ الْجَبَلِ) güneş doğarken tepede ilk çıkan üst bölümü veya ışıkları, (قَرْنُ الشَّمْسِ) bir kavmin önder ve lideri, bir ümmetten belirli bir zaman (10,30,40 veya 60 yıl) sonra başka bir ümmetin gelmesi, belirsiz herhangi bir zaman, bir asır, küçük ve tek dağ, muasır olan insanlar ve mutlak zaman anlamlarında kullanılmıştır.[376]

Zülkarneyn'in neden bu isimle anıldığı hususunda müfessirler farklı görüşler belirtmişlerdir. Bu görüşler şu şekilde sıralanabilir:

1. Hz. Ali'nin şöyle dediği nakledilir, Allah yolunda, başının sağ tarafından vurulup öldürülünce Allah onu tekrar diriltti. Ardından başının sol tarafından vurulup tekrar öldürülünce Allah onu yeniden diriltti. Bu yüzden kendisine Zülkarneyn ve mülkünün maliki denildi.[377]

2. Hem anne hem de baba tarafından soylu ailelere dayandığı için kendisine Zülkarneyn denilmiştir.[378]

3. Ömrü uzun olup kendisinin yaşadığı dönemde iki insan nesli gelip geçtiği için kendisine Zülkarneyn denilmiştir.[379]

4. Başının iki tarafı bakırdan olduğu için kendisine Zülkarneyn denilmiştir.[380]

5. Başında veya tacında boynuza benzer bir şey olduğu için kendisine Zülkarneyn denilmiştir.[381]

6. Hz. Muhammed'den gelen bir hadise göre, dünyanın doğusunu ve batısını dolaştığı (fethettiği) için kendisine Zülkarneyn (cihangir anlamında) denilmiştir.[382]

7. Saçında iki örgü bulunduğu için kendisine Zülkarneyn denilmiştir.[383]

8. Allah, ışığı ve karanlığı onun emrine amade kılmıştı ve gece yürüyünce ışık önden ona yol gösterir karanlık ise arkasından uzayıp gelirdi. Bu yüzden kendisine Zülkarneyn denilmiştir.[384]

---

376 İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, XIII/331-335; İbn Abdüsselâm, *Tefsiru'l-Kur'ân*, II/260.
377 Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/494.
378 İbnü'l-Cevzî, *Zadu'l Mesir*, III/105.
379 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/743; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/494.
380 Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/494; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, V/189.
381 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/743.
382 Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/494; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/382.
383 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/743; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/494.
384 Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/494.

9. Çok cesur olduğu ve sanki akranlarını boynuzlayıp devirircesine onları devirdiği için kendisine Zülkarneyn denilmiştir. Çünkü cesur kişilere karn (boynuz) denilir.[385]

10. Zâhir ve bâtın ilmine sahip olduğu için kendisine Zülkarneyn denilmiştir.[386]

11. Rüyasında kendisinin göğe yükseldiğini, güneşin iki tarafına ve üst kısmına tutunduğunu görmüş. Onun bu rüyası güneşin doğduğu her yeri fethedeceği anlamında yorumlanmış ve bundan dolayı da kendisine Zülkarneyn denilmiştir.[387]

12. Işığa ve karanlığa girdiği için kendisine Zülkarneyn denilmiştir.[388]

13. Bizans ve İran'a veya Türklere ve Bizanslılara hükmettiği için kendisine Zülkarneyn denilmiştir.[389]

Karn kelimesinin farklı anlamlarda kullanılmasından dolayı ortaya böyle bir ihtilafın çıktığı görülmektedir. Ayrıca Elmalılı, tarihte Zülkarneyn lakabıyla anılan birden çok kişinin bulunduğunu ifade etmektedir. Bu da ihtilafın başka bir menşei olarak görülebilir.[390] Bu görüşler arasında iki görüş ön plana çıkmaktadır. Birincisi, başında iki boynuz bulunduğu görüşüdür ki Esed bu görüşü tercih edip klasik müfessirlerin bu görüşe temayül ettiklerini söylemektedir.[391] Ayrıca "boynuz" figürünün, kadim Orta Doğu'da güç ve kudreti sembolize ettiğinin de altını çizmektedir.[392] İkinci görüş ise yeryüzüne hükmeden cihangir biri olduğu görüşüdür ki Elmalılı bu görüşün Kur'ân'dan anlaşılacağı üzere en meşhur görüş olduğunu ifade etmektedir. Açıkçası Elmalılı'nın meşhur diye nitelediği görüşün Kur'ân'ın zâhirine daha muvafık olduğu görülmektedir.[393]

Kur'ân'da zikredilen Zülkarneyn'in kim olduğu hususundaki ihtilaf, genel olarak dini kimliği ve insanî kimliği şeklinde iki başlık altında incelenecektir. Dini

---

[385] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/743; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/494.
[386] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/382.
[387] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/743; Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XI/47.
[388] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/494.
[389] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, V/189; Nîsâbûrî, *Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân*, IV/457.
[390] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/382.
[391] Klasik tefsir eserlerinde, -Esed'in aksine- bu görüşe genel bir temayülün olmadığı çoğu müfessirin bir tercihte bulunmadan bu görüşleri naklettikleri görülmektedir.
[392] Esed, *Kur'an Mesajı*, 730,731.
[393] Kehf, 8/85-90; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/382; Mustafa Öztürk, "Zülkarneyn Kıssası", *KTÜİFD* 1/2 (Güz 2014), 14.

kimliği başlığı altında peygamber, veli, melek veya cin olması hususundaki ihtilaflar incelenecek ve bunlara delil teşkil eden argümanlar incelenecektir. Beşerî kimliği başlığı altında ise insan olarak kabul edilmesi halinde kim olduğuna dair meydana gelen ihtilaflar incelenecektir.

3.15.1. Dini Kimliği

Zülkarneyn'in peygamber, veli, melek veya cin olduğu yönünde dört görüşten bahsedilebilir. Bu görüşler ve dayandıkları deliller şu şekilde sıralanabilir.

a. Zülkarneyn bir peygamberdir

Bazı müfessirler Zülkarneyn'in bir peygamber olduğunu savunmuşlardır. Hatta bazı âlimler, "ilim ehlinin çoğu Zülkarneyn'in peygamber olduğunu kabul etmiştir" demişlerdir.[394] Onların bu görüşlerini ispatlamak için kullandıkları deliller şunlardır:

1. Âyette, "*Gerçekten biz onu yeryüzünde iktidar sahibi kıldık*[395]*"* denilmektedir. Türkçeye iktidar sahibi kılmak diye tercüme edilen "mekkanna" (مكنا) kelimesi hem dinî hem de dünyevi bir iktidara işaret eder. Dinî iktidarın dünyevi iktidardan daha üstün olduğu bilindiğine göre, âyetin dinî iktidara hamledilmesinin daha evla olduğu ortaya çıkmaktadır. Dinî iktidarın da en üst mertebesi peygamberlik olduğuna göre o halde Zülkarneyn'in peygamber olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.[396]

2. Âyette, *"ona (muhtaç olduğu) her şey için bir yol öğrettik"*[397] denilmektedir. Zülkarneyn'e her şeyin yolunun öğretilmesi, onu amacına ulaştıracak her şeyin öğretildiği anlamına gelmektedir.[398] Âyetin lafzı umumî olup bunun kapsamına peygamberlik de girmektedir. Zira kişi birçok amacına ancak peygamberlikle ulaşabilir. O halde peygamberlik de ona ihsan edilen amaca ulaştırıcı vasıtalardan biridir. Sonuç olarak âyeti tahsis eden herhangi bir ifade de

---

[394] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fetḥu'l-Bârî bi-Şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî* (Beyrut: Daru'l-Marife, ts.), VI/434.
[395] Kehf, 18/84.
[396] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/495.
[397] Kehf, 18/84.
[398] Esed, *Kur'an Mesajı*, 731.

bulunmadığına göre, Zülkarneyn'nin peygamber olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.[399]

3. Âyette, Allah'ın Zülkarneyn'e: *"Bunun üzerine biz dedik ki Ey Zülkarneyn! Onları ya cezalandıracak veya haklarında iyi davranma yolunu seç"*[400] diye emirde bulunduğu aktarılmaktadır. Bu da göstermektedir ki Allah Zülkarneyn'e emirlerini vahiy yoluyla iletmiştir. Şüphe yok ki vahiy alan her insan bir peygamberdir.[401] Ebû Hayyân'a göre, bazılarının bu âyeti te'vil ederek, Allah'ın bu emirlerini Zülkarneyn'e ilham veya gönlüne doğurma şeklinde bildirdiğini söylemeleri uzak bir ihtimaldir. Zira İnsanları öldürme ve benzeri mükellefiyetlerin ilham yoluyla yerine getirilmeyeceği, bu tür hususlarda sadece vahiy ile hareket edilebileceği bilinen bir gerçektir.[402] (Zülkarneyn'in peygamber olduğunu söyleyenlerin en kuvvetli delilleri budur.)

4. Sahabe arasında ilmiyle ön plana çıkmış şahsiyetlerden biri olan Abdullah b. Amr b. Âs'ın (ö. 65/684-85) "Zülkarneyn bir peygamberdi" dediği rivayet edilmiştir.[403]

b. Zülkarneyn bir velidir

Bazı müfessirler, Zülkarneyn'in adil bir melik olduğunu, peygamber olmadığını ifade etmişlerdir. Hatta bazı müfessirler bu görüşü âlimlerin çoğunluğunun benimsediği görüş olarak nitelemiştir.[404] Zülkarneyn'in peygamber olmayan bir veli olduğuna dair bazı deliller şu şekilde zikredilebilir:

1. Âyetlerde Zülkarneyn'in peygamber veya melek olduğuna dair sarih bir ifade bulunmadığı için Zülkarneyn'in peygamber veya melek olmadığı ortaya çıkmaktadır. Geriye tek bir şık kalmaktadır ki o da onun sâlih ve adil bir melik olmasıdır.

2. Zülkarneyn'in peygamberliğine delil olarak kullanılan "قُلْنا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ" *"Bunun üzerine biz dedik ki Ey Zülkarneyn…"* âyeti, Zülkarneyn'e vahi indirildiğini

---

[399] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/495.
[400] Kehf, 18/86.
[401] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/495.
[402] Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhît*, VII/221.
[403] İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 2/537.
[404] Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî İbn Âdil, *el-Lübâb fî ʿUlûmi'l-Kitâb*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd (Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), XII/553.

göstermez. Çünkü bu sözün Allah tarafından ona ilham edilen bir söz olma ihtimali vardır.[405] Ayrıca onun döneminde yaşamış bir peygamberin bu emirleri ona iletmiş olması da ihtimal dâhilindedir.[406] Kaldı ki bu âyet takdirinde, " قُلْنا يَا محمد قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ" *"Bunun üzerine biz dedik ki Ey Muhammed, Zülkarneyn'nin yanındaki askerleri ona dediler ki ey Zülkarneyn…"* şeklinde de olabilir. Yani Allah, Zülkarneyn'in yanındaki askerlerin ona söyledikleri sözleri alıntı yaparak aktarmıştır. Bunun neticesinde Zülkarneyn'in vahiy almadığı ve dolayısıyla sâlih bir melik olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.[407]

3. Hz. Ali'ye "Zülkarneyn peygamber mi, melek mi?" diye sorulunca Hz. Ali, "o ne bir peygamberdi ne de bir melek, o sadece sâlih bir kuldu" demiştir.[408]

c. Zülkarneyn bir melektir:

Bu görüş Hz. Ali ve Hz. Ömer'e nispet edilmektedir. Rivayet edildiğine göre, Hz. Ömer bir adamın "ey Zülkarneyn" diye seslendiğini duymuş ve buna karşı çıkarak, "Allah bizi bağışlasın! Peygamberlerin isimleriyle isimlendirilmeye neden razı olmayıp birbirinizi meleklerin isimleriyle isimlendiriyorsunuz?" Buna benzer bir rivayet Hz. Ali hakkında da nakledilmiştir. Rivayete göre bir adam birine ey Zülkarneyn diye seslenmiş, bunu duyan Hz. Ali, Peygamberlerin isimlerini birbirinize takmak neyinize yetmiyor da gidip meleklerin isimleriyle birbirinizi isimlendiriyorsunuz.[409] Bu görüş müfessirler indinde pek itibar görmemiş ve hatta bazılarınca garipsenmiştir.[410]

Câhiz (ö. 255/869) Kitâbü'l-Ḥayevân adlı eserinde, "Zülkarneyn'in annesi Ferva adında bir insandı, babası ise İbra adında bir melekti" demek suretiyle bu hususta çok ilginç bir görüş ortaya atmıştır.[411]

d. Zülkarneyn bir cindir:

---

405 Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XI/52; Ebüssuûd Efendi, *İrşadu'l-Akli's-Selim''ila Mezaya'l Kitabi'l Kerim*, V/243.
406 Ebüssuûd Efendi, *İrşadu'l-Akli's-Selim''ila Mezaya'l Kitabi'l Kerim*, V/243.
407 Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhît*, VII/221.
408 Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/494.
409 Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XI/46.
410 İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, II/537.
411 Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Kitâbü'l-Ḥayevân* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), I/123.

Klasik tefsir eserlerimizde bu görüşte olan herhangi bir müfessire rastlayamadık. Ancak bazılarınca Ye'cüc ve Me'cüc'ün Gog ve Magog olarak kabul edilmeleri, Gog ve Magog'un da cinler ve devler için kullanılan bir isim olmasından dolayı böyle bir görüşün ortaya atılmış olma ihtimali vardır.[412] Zira cinlerle mücadele etmiş birinin cin olarak kabul edilmesi pek olağan bir durumdur. Ebü'r-Reyhân el-Bîrûnî, (ö. 453/1061) Zülkarneyn'in cin olduğuna yönelik garip bir görüşün varlığından söz etmiştir.[413]

Yukarıda zikredilen deliller ışığında denilebilir ki Zülkarneyn'in bir peygamber olduğu hususu, sübutu kat'i olan Kur'ân'ın zâhirinden anlaşılmaktadır. Özellikle Kehf sûresi'nin 86. âyeti, onun peygamber olduğuna zâhirî itibariyle açıkça delalet etmektedir. Bu âyetin Zülkarneyn'in yanında başka bir peygamber vardı şeklinde te'vil edilmesi, Râzî'nin de ifadesiyle âyetin zâhirinden bir sapmadır.[414] Her ne kadar İbn Kesîr gibi bazı müfessirler, "sahih olan Zülkarneyn'in sâlih bir melik olmasıdır"[415] demişlerse de kullandıkları deliller onun peygamber olduğuna dair getirilen delillerin yanında zayıf kalmaktadırlar. Elmalılı'da Kehf sûresi 86. âyetinin Zülkarneyn'in peygamberliğine açıkça delalet ettiğini ifade etmektedir.[416] Kaldı ki âyetin zâhirinden hareketle Zülkarneyn'in bir peygamber olduğunu söylemekte herhangi bir sakınca da yoktur. O zaman zâhirî anlam mümkün olduğu sürece te'vile gitmenin bir gereği yoktur.

3.15.2. İnsanî Kimliği

Zülkarneyn'in bir insan olarak kabul edilmesi neredeyse müfessirler arasında ittifak edilmiş bir husustur. Bununla birlikte Kur'ân'da, tarihi bir şahsiyet olarak nerede, ne zaman yaşadığı ve kim olduğu hususları bildirilmediğinden dolayı tarihi şahsiyeti hususunda ihtilaf söz konusu olmuştur. Bundan dolayı son dönemdeki bazı müfessirler onun temsilî bir şahsiyet olduğunu öne sürmüşlerdir.[417] Zülkarneyn'in

412 İsmail Cerrahoğlu, "Ye'cûc - Me'cûc ve Türkler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (1972), 102.
413 Öztürk, "Zülkarneyn Kıssası", 15,16.
414 Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/496.
415 İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, II/537.
416 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/388,389.
417 Esed, *Kur'an Mesajı*, 731.

tarihi kişiliği hakkında ileri sürülen bazı önemli görüşler delilleriyle birlikte şu şekilde sıralanabilir:

1. Makedonyalı İskender b. Filipos'tur: Müfessirlerin çoğunluğunun tercih ettiği görüş, Zülkarneyn'in tarihte bilinen meşhur büyük İskender olmasıdır.[418] Asıl ismi Alexandros olan İskender, milâttan önce 356 yılında Makedonya'da dünyaya gelmiş ve on iki sene gibi kısa bir sürede dünyadaki birçok devlete hükmetmiş bir hükümdardır.[419] Ayrıca bazı müfessirler kendisini Yunanlı İskender diye de anmışlardır.[420]

Zülkarneyn'in büyük İskender olduğunu söyleyen müfessirler, Kur'ân'da zikredilen Zülkarneyn'nin doğunun en uç köşesinden, batının en uç köşesine değin dünyaya hükmettiğini, bu kadar cihan şümul bir şekilde dünyaya hükmetmiş bir hükümdarın çok meşhur ve bilinen biri olması gerektiğini ve ayrıca böylesine olağan dışı bir şekilde dünyaya hükmeden bir hükümdarın tarihi olarak da gizli kalmayıp insanlarca bilinmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bu bilgiler ışığında tarih kitaplarına bakıldığında, dünyanın çoğuna hükmeden böylesi meşhur tek bir hükümdar vardır ki o da Makedonyalı İskender'dir demişlerdir.[421]

Bu görüş her ne kadar çoğu eski müfessir tarafından kabul edilmiş olsa da bazı itirazlara mahal vermiştir. Özellikle İskender'in Aristo'nun öğrencisi olması ve Aristo'nun müşrik olarak kabul edilmesi, Zülkarneyn'in İskender olmadığına dair kullanılan delillerin başında gelmektedir.[422] İbn Teymiyye bu hususta şöyle söylemektedir: "Aristo ve emsalleri yıldızlara ve putlara tapan müşriklerden olup Makedonyalı İskender'in veziridir. İskender, bazı insanların zannettiği gibi Kur'ân'da bahsi geçen Zülkarneyn değildir."[423] Devamında İbn Teymiyye bu görüşünü şu şekilde delillendirmektedir: "Zira Zülkarneyn, müvahhid ve mü'min biri olmasına karşın, İskender'in geriye bıraktığı tüm kalıntılar onun putlara tapan

---

[418] Nîsâbûrî, *Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân*, IV/457; Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an*, V/191.

[419] Mahmut Kaya, "İskender", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/555-557.

[420] Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XI/46; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/493.

[421] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/493; Nîsâbûrî, *Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân*, IV/457.

[422] Âlûsî, *Rûḥu'l-Meʿânî*, VIII/347.

[423] Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn İbn Teymiyye, *el-Furkânu Beyne Evliyai'r-Rahmani ve Evliyau'ş-Şeytan*, thk. Abdulkadir el-Arnavut (Dımaşk: Mektebetu Dari'l-Beyan, 1985), 22,23.

biri olduğunu göstermektedir."[424] İbn Kesîr de Kur'ân'da zikredilen Zülkarneyn'nin İskender olmadığını, tarihte iki farklı kişiye Zülkarneyn denildiğini, birincisinin mü'min ve peygamber olduğunu, ikincisinin ise müşrik Aristo'nun vezirliğini yaptığı kişi olduğunu ve aralarında bin seneden fazla bir zaman dilimi olduğunu ifade etmektedir.[425] Zülkarneyn hakkında iyi bir araştırma yapmış olan Muhammed Hayr, hiçbir zaman Zülkarneyn'e İskender, İskender'e de Zülkarneyn denilmediğini ve bunun kesinlikle doğru olmadığını, ancak halk arasında Zülkarneyn isminin Makedonyalı İskender ile özdeşleştirilmiş olduğunu ve bunun nedeninin ise bazı âlim ve tarihçilerin hatalarından kaynaklandığını ifade etmektedir.[426]

Bazı müfessirler bu ve benzeri itirazlara genel olarak şöyle cevap vermektedirler. Aristo'nun müşrik olup onun veziri olması İskender'in müşrik olduğunu göstermez. Zira bir mü'min icabında bir müşrikten de maslahat gereği faydalanabilir. Ayrıca Aristo'nun müşrik olduğu kesin olmamakla birlikte muvahhid biri olduğu da söylenmiştir.[427] Tüm bunlarla birlikte akla şöyle bir soru da gelmektedir: Şayet Kur'ân'da bize Hz. İsa'dan haber verilmemiş olsaydı, onun kendisine ilah diyen ve Allah'ın oğlu olduğunu iddia eden bir müşrik olduğu düşünülecekti. Aynı şekilde Hz. İsa'dan 300 sene önce yaşamış birinin Zülkarneyn'e benzer bu kadar yönü olmasına rağmen hakkında müşrik olduğuna dair gelen haberlere ne kadar itibar edilebilir?

2. Hz. İbrahim döneminde yaşamış biridir: Katâde'den gelen bir rivayete göre, Zülkarneyn'in ismi İskender olup Hz. Nuh'un oğlu Sam'ın neslindendir. Babası ise Kayserlerin ilkidir.[428] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Zülkarneyn'in ilk dönemlerde yaşamış olup Yafes b. Nuh'un neslinden olduğuna yönelik bir görüşün olduğunu ve bu görüşün Hz. Ali'ye ait olduğunu söylemektedir.[429] Bazı müfessirler, tarihi rivayetlere bakılınca Zülkarneyn adında iki büyük yöneticinin olduğunu ve bunlardan birinin Hz. İbrahim döneminde yaşadığını ifade etmişlerdir.[430] İbn Kesîr, -bazı rivayetlere dayanarak- tarihte iki Zülkarneyn'in olduğunu ifade etmiş,

---

424 İbn Teymiyye, *el-Furkânu Beyne Evliyai'r-Rahmani ve Evliyau'ş-Şeytan*, 22,23.
425 İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, II/542.
426 Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, *Zülkarneyn el-Kâidü'l-Fatihu ve'l-Hakimü's-Salih* (Beyrut: ed-Daru's-Samiyye, 1994), 353,354.
427 Âlûsî, *Rûḥu'l-Meʿânî*, VIII/550-552.
428 İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, II/541.
429 İbnü'l-Cevzî, *Zadu'l Mesir*, III/106.
430 Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XI/47.

Kur'ân'da bahsi geçen Zülkarneyn'nin, I. Zülkarneyn olduğunu, Hz. İbrahim döneminde yaşadığını, Hz. İbrahim ile birlikte beyti tavaf ettiğini ve bu Zülkarneyn'i büyük İskender ile karıştıranların akılsız ve işlerin hakikatinden anlamayan kişiler olduklarını söylemiştir.[431] Ayrıca Şam'daki yedi kuyu meselesinde Hz. İbrahim lehine hükmeden kişinin de I. Zülkarneyn olduğu ifade edilmiştir.[432]

Bu görüş bazı araştırmacılar tarafından eleştirilmiş olup tarihte Hz. İbrahim döneminde yaşamış herhangi bir Zülkarneyn'e rastlanılmadığı ifade edilmiştir. Şiî müfessirlerden Tabâtabâî (ö. 1981) İbn Kesîr'in, Râzi'ye göndermede bulunarak bu açıklamaları yaptığını, oysaki Râzî'nin delillerinin İbn Kesîr'e göre daha sağlam olduğunu ifade etmektedir.[433] Devamında ise şunları söylemektedir: "tarihte Hz. İsa'dan bin yıl önce yaşamış, yeryüzünün doğusuna ve batısına hükmetmiş, bir sed inşa etmiş İskender veya başka bir isimde herhangi sâlih bir kul veya bir peygamberin varlığı hiçbir şekilde sabit değildir.[434]

Bazı araştırmacılar bu görüşün aslında bir kurgu olabileceğini iddia etmişlerdir. Zira Makedonyalı İskender'in müşrik kabul edilen Aristo gibi birinin öğrencisi olması, onun Kur'ân'daki Zülkarneyn olmadığını göstermektedir. Bundan hareketle Kur'ân'ın anlattığı niteliklere uygun olarak Zülkarneyn'in Hz. İbrahim döneminde yaşadığı kurgulanmıştır.[435] Bu açıklama her ne kadar kabule şayan gibi dursa da müfessirlerin bu görüşlerini Hz. Ali'ye dayandırmaları, bu konuda rivayet unsurlarının da etkili olduğunu göstermektedir.

3. Temsili bir şahsiyettir: Bu görüşe göre Zülkarneyn tarihte bilinen şahsiyetlerden herhangi biri değildir. Zira Zülkarneyn olduğu ön plana çıkmış İskender ve Yemen kralları gibi şahsiyetlerin hepsi putperest olup Kur'ân'ın kendisinden bahsettiği Zülkarneyn şahsiyetiyle hiçbir şekilde uyuşmamaktadırlar. Bu görüşü savunan Esed, Zülkarneyn olduğu iddia edilen tarihi şahsiyetlerin putperest olmaları ve Zülkarneyn'in muvahhid olması nedeniyle onun tarihî bir

---

[431] İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, II/541,542.

[432] İbn Hacer el-Askalânî, *Fetḥu'l-Bârî*, VI/382; Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XI/47.

[433] Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Ḳur'ân* (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'l-e'lemî, 1997), XIII/379,380.

[434] Tabâtabâî, *el-Mîzân*, XIII/379,380.

[435] Fatma Köksal Albayrak, *Kûr'ân'ın Işığında Zülkarneyn Kıssası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 62.

şahsiyet olmadığının ortaya çıktığını ifade etmektedir. Ayrıca Zülkarneyn'in bu tarihi şahsiyetlerin hiçbiriyle özdeşleştirilemeyeceğini de ifade etmektedir.[436] Bir temsili şahsiyet olan Zülkarneyn kıssası bize göstermektedir ki kişi dünyanın geçici olduğunu unutmadığı sürece dünya için didinmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Başka bir ifadeyle, iktidar ve güç kişinin manevî selametiyle çatışmamaktadır. Kişi iman ve ahlak sahibi olduğu sürece dünyaya yönelik çalışıp çabalayabilir. Kısacası Zülkarneyn kıssası, güç ve iktidarın, iman ve ahlak ile ilişkisinin temsili bir anlatımıdır.[437]

4. Pers imparatoru büyük Kyros (Koşer)'dir. Son dönem müfessirleri, milattan önce 559-530 (veya 539-560) dönemlerinde hüküm sürmüş olan ve İran imparatorluğunun kurucusu kabul edilen I. Kyros'un Zülkarneyn olduğu üzerinde durmuşlardır.[438] Özellikle Zülkarneyn ile ilgili sorunun peygamberimize Yahudiler tarafından sorulmuş olması ve Kyros'un Yahudilerin kutsal kitaplarında kurtarıcı bir lider olarak anılması bu iddialarını güçlendirmektedir.[439] Ayrıca Kyros'un birçok bölgeyi fethetmesi, Yahudileri esaretten kurtarması, tek tanrıya inanan biri olması, zalim hükümdarlarla savaşmış adil biri olması, Yahudilerden olmamasına rağmen onlar tarafından hürmet görmesi, son zamanlarda İran'da bulunan Kyros taş heykelinde biri öne ve biri arkaya doğru başında boynuza benzer bir figürün bulunması, Tevrat'ta Hz. Danyal'ın kendisini rüyada iki boynuzlu bir koç suretinde görmesinin anlatılması ve Kafkasya'da bulunan Daryal[440] geçidinin bazı kaynaklarda Koşer geçidi olarak anılması (bu geçidin Asya'nın kuzeydoğusundan gelen saldırıları önlemek için yapıldığı söylenmektedir.) nedeniyle Kyros'un Zülkarneyn olduğu son dönemde yaşamış bazı müfessirler tarafından öne sürülmüştür.[441]

---

436 Esed, *Kur'an Mesajı*, 731.
437 Esed, *Kur'an Mesajı*, 708,731.
438 Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an*, III/191,192; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, XII/391.
439 Kyros ile ilgili Tevrat'taki bazı bilgiler için bkz, *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*, Daniel. 8: 3,20; Tarihler. 36:22,23; Ezra. 1:1-7; 6:3-4.
440 Aslen Türkçe bir kelime olup dar yol anlamında olduğu söylenmektedir. Günümüzde Demirkapı diye anılmaktadır. bkz, Tabâtabâî, *el-Mîzân*, XIII/389.
441 Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an*, III/191,192; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, XIII/386-391; Öztürk, "Zülkarneyn Kıssası", 22; Eray Karaketir, "Pers Kralı Büyük Kyros'un (MÖ 559-530) Antik İran Dinleriyle İlişkisi", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 3/9 (01 Aralık 2016), 36-48.

Mevdûdî, (ö. 1979) Kyros'un Zülkarneyn olmasının kesin olmamasıyla birlikte özellikleri itibariyle ona en uygun kişi olduğunu söylemektedir. Ayrıca Kyros hakkında yapılacak araştırmalardan elde edilecek delillerle bu konunun açıklığa çıkarılabileceğine işaret etmektedir.[442] Tabâtabâî, yukarıda zikredilen delillerin bir kısmının itiraza açık olduğunu ancak diğer şahsiyetlere oranla Kyros'un kabule daha yakın olduğunu söylemektedir.[443]

Zülkarneyn'in Kyros olduğu kesin olmamakla birlikte Kyros'un Zülkarneyn olduğuna dair öne sürülen deliller pek yabana atılacak gibi değildir. Ancak Kyros her ne kadar yukarıda anlatılan özelliklerin bir kısmına sahip olsa bile, bu özellikler daha çok onun adil ve iyi bir hükümdar olduğunu gösterir; Zülkarneyn olduğunu göstermez. Onun Kur'ân'da zikredilen Zülkarneyn olarak kabul edilebilmesi için daha fazla delile ihtiyaç vardır.

5. Uzaya seyahat etmiş bir adamdır: Zülkarneyn'in durumunun Kur'ân'da bazı farklı ifadelerle anlatılmasından dolayı böyle bir görüşün ortaya atıldığı söylenebilir. Âyetlerde, Zülkarneyn'in "güneşin doğduğu yere" veya "güneşin battığı yere" seyahat ettiği gibi bazı mecazî tabirlerin kullanılmasından dolayı, bazıları bu ifadeleri bilim-kurgu cinsinden yorumlayarak gezegenler arası seyahatler olarak görmüştür. Ancak bu vb. görüşlerin pek elle tutulur bir yanının olmadığı ortadadır. Buradan hareketle Zülkarneyn'in hangi gezegene, nasıl seyahat ettiği ile ilgili bilgilerin burada verilmesinin pek bir faydasının olmadığı ortadadır.[444]

6. Yemen Himyerî krallarındandır: Bazı âlimler, Zülkarneyn'in Himyerî krallarından biri olduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüşlerinin temel dayanağı, Himyerî krallarının isimlerinin başında "zû" (ذو) kelimesinin kullanılması ve bazı eski şiirlerde Zülkarneyn'in kendilerinden olduğuna yönelik nakillerin bulunmasıdır. Ayrıca bazı krallarının cesaret ve kahramanlıklarıyla şöhret bulması da bu görüşü destekleyen argümanlardandır. Ancak ne hikmetse Himyerî krallarının hangisinin Zülkarneyn olduğu konusunda ihtilaf söz konusu olmuştur. Çoğunluğa

---

442 Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an*, III/192.
443 Tabâtabâî, *el-Mîzân*, XIII/391.
444 Konuyla ilgili geniş malumat için bkz, Iskender Türe, *Züllkarneyn: Kur'ân'da Uzaya Seyahati Anlatılan İnsan* (Istanbul: Ötüken, 2017).

göre Sa'b b. Zîmerasid b. Haris olarak kabul edilirken bazıları onun Ebu Kerib Şems b. Abîr olduğunu savunmuştur.[445]

Zülkarneyn'in Himyerî krallarından biri olduğunu savunan Makrîzî, (ö. 845/1442) tarihçilere göre Kur'ân'da zikredilen Zülkarneyn'in Arap olduğunu, birçok Arap şiirinde de Zülkarneyn isminin zikredildiğini, isminin Sa'b b. Merasid olduğunu, Arabu'l-âribe (Müsta'rab olmayan) olan Arap krallarından biri olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Makrîzî, "Zülkarneyn'i İskender b. Filipos sananlar hata etmiştir. Zira "zû" (ذو) Arapça bir kelimedir ve Zülkarneyn Yemenli Arap meliklerinin lakaplarından biridir"[446] demektedir.

Bu görüşü destekleyen bazı rivayetler de mevcuttur: İbn Abbas'a Zülkarneyn kimdir diye sorulunca "o Himyerîlerden Sa'b b Merasid'dir" demiştir. Ayrıca Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/652-53) ve Vehb b. Münebbih gibi bazı tabiin âlimlerinden de buna benzer rivayetler nakledilmiştir. Ka'b'a Zülkarneyn'in kim olduğu sorulunca, "Eski ruhbanlarımızın ve seleflerimizin ilimlerine istinaden bizce sahih olan onun Himyerîlerden Sa'b b. Merasid olmasıdır" demiştir. Vehb ise, Zülkarneyn'in Himyerîlerden Sa'b olduğu görüşünü sahabeden Abdullah b. Amr b. Âs'a dayandırmıştır.[447]

Zülkarneyn konusunda geniş bir çalışma yapmış olan Muhammed et-Tabbağ, (ö. 1951) "Zülkarneyn'in Sa'b b. Merasid olduğu hususunda birbirini destekleyen ve çok farklı tariklerden gelen rivayetler mevcuttur. Bu rivayetlerin hepsi de onun Sa'b olduğunu göstermektedir"[448] demektedir. Zülkarneyn'in Sa'b b. Merasid olduğuna dair başka delillerde zikredilmiştir. Ancak burada zikredilen deliller çalışmanın kapsamı açısından yeterli görülmektedir. [449]

Zülkarneyn'in Himyerî bir kral olması hususunda tarihsel olarak bazı engeller görülmektedir. Örneğin İbn Haldun, Tüba'ların (Yemen hükümdarları) saltanatlarının sadece Arap yarım adasıyla sınırlı kaldığını ve onların Yemen'den

---

[445] Âlûsî, *Rûḥu'l-Meʿânî*, IIX/348; Ramazan Yusuf, *Zülkarneyn*, 172,173.

[446] Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkādir el-Makrîzî, *el-Mevâʿiẓ ve'l-İʿtibâr bi-(fî) Zikri'l-Hıṭaṭ ve'l-Âs̱âr* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), I/285.

[447] Makrîzî, *el-Mevâʿiẓ ve'l-İʿtibâr bi-(fî) Zikri'l-Hıṭaṭ ve'l-Âs̱âr*, I/286.

[448] Muhammed Ragıp et-Tabbağ, *Zülkarneyn ve Seddu's-Sîn Men hûve ve Eyne Hûve*, thk. Meşhur b. Hüseyin (Kuveyt: Daru Gıras, 2003), 71.

[449] Bu konuda zikredilen delillere dair daha geniş malumat için bkz, Tabbağ, *Zülkarneyn*, 71-94.

Afrika'ya değin dünyanın birçok bölgesini fethettiğine dair söylenenlerin birer yanılgı ve efsaneden ibaret olduğunu ifade etmektedir.[450]

Zülkarneyn ismini Yemen hükümdarları için kullanılmış olması, onların Kur'ân'da zikredilmiş Zülkarneyn olduğunu göstermez. Zira Zülkarneyn çok eski ve bilinen bir lakap olup Yemen kralları da bu lakabı Zülkarneyn gibi adil ve güçlü olduklarını göstermek için kullanmış olabilirler. Bu lakabın onlardan birkaç krala nispet edilmiş olması bu hususu tekit etmektedir.[451] Ayrıca güç ve iktidarı sembol eden Zülkarneyn (boynuzlu adam) kelimesi, Araplara has bir isim olmayıp Avrupalılar tarafından da kullanılmaktadır. Örneğin Tahah'ta *"Gözlerimi kaldırıp bakınca kanal kıyısında duran bir koç gördüm; iki boynuzu vardı… gördüğüm iki boynuzlu koç Med ve Pers krallıklarını simgeler. Teke Grek Kralıdır. Gözleri arasındaki büyük boynuz birinci kraldır"*[452] denilmektedir. Bu da göstermektedir ki gücü simgeleyen Zülkarneyn ismi Arapçaya has bir isim değildir. Dahası, Zülkarneyn isim olmayıp bir lakaptır ve lakaplar bir dilden bu anlama gelen kelimenin tercümesiyle başka bir dile geçmektedirler. Örneğin, Zülkifl İsrail oğullarından biri olmasına ve Arap olmamasına rağmen, Kur'ân'da kendisine kefil olduğu ibadet vb. hususlara sahip çıkan ve yükümlülüklerini yerine getiren anlamında Zülkifl diye Arapça bir isim verilmiştir.[453]

Sonuç olarak denilebilir ki Zülkarneyn'in kim olduğu kesin olarak bilinmemesine rağmen tarihte nitelik olarak onunla ortak yönleri olan yöneticiler mevcuttur. Ancak Seyyid Kutub (ö. 1966)'un da deyimiyle "tarih ilmi insan yaşamına göre çok yeni bir ilimdir."[454] Yani bizim haberini bile bilmediğimiz geçmiş nice topluluklar ve liderler vardır ve Zülkarneyn'in de onlardan biri olma ihtimali yüksektir. İmam Buhârî (ö. 256/870)'nin Zülkarneyn'in hayat tercümesini Hz. İbrahim'in tercümesinden hemen önce ve peygamberler tercümesi içinde zikretmesinin münasebetini açıklayan İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) şöyle demektedir: "Buhârî, Zülkarneyn'in bir peygamber olduğunu ve Hz. İbrahim'den

---

[450] Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l-ʿİber ve Dîvânü'l-Mübtedeʾ ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-ʿArab ve'l-ʿAcem ve'l-Berber ve men-A̱sarahüm min-ẕevi's-Sulṭâni'l-Ekber*, thk. Halil Şehade (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1998), I/16,17.

[451] Ramazan Yusuf, *Zülkarneyn*, 202-205.

[452] *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*, Daniel. 8: 1,27.

[453] Ramazan Yusuf, *Zülkarneyn*, 202-205.

[454] Seyyid b. Kutb b. İbrâhîm b. Hüseyn eş-Şâzilî Seyyid Kutub, *Fî Ẓılâli'l-Ḳurʾân* (Beyrut: Daru'ş-Şurûk, 2003), IV/2289,2290.

önce yaşadığını bildirmek için bu şekilde bir sıralama yapmıştır."[455] Ancak tarihte bilinen kişilerden biri tercih edilecek olursa günümüz şartlarında kabule en yakın kişinin İran Kralı Kyros olduğu ortadadır.

3.16. Ye'cûc ve Me'cûc

Zülkarneyn'in üçüncü seferin de karşılaştığı kavim kendileriyle Ye'cûc ve Me'cûc arasında bir sed inşa etmesi talebinde bulunmuştu. Zira Ye'cûc ve Me'cûc sürekli olarak yeryüzünde bozgunculuk çıkarıp bu kavme saldırıyorlardı. Kur'ân'da iki farklı yerde geçen Ye'cûc ve Me'cûc kelimelerinin Arapça olup olmadığı ve kimler oldukları hususunda müfessirler arasında ihtilaf meydana gelmiştir.[456] Bu ihtilaf iki başlık altında incelenebilir:

3.16.1. Ye'cûc ve Me'cûc Kelimelerinin Kökeni

Bazı müfessirler bu iki kelimenin Arapça olduğunu söylemişlerdir. Bu iki kelimenin Arapça olduklarını söyleyenlerin bazı delilleri şunlardır:

1. Ye'cûc kelimesi, ateşin alevlenip tutuşması anlamında olan *"te'eccuc"* (تَأَجُّجِ النَّار) ifadesinden türemiştir. Çok hızlı hareket ettikleri için kendilerine bu isim verilmiştir. Me'cûc kelimesi ise deniz dalgası anlamındaki *"mevc"* (مَوْجِ الْبَحْر) ifadesinden türemiştir. Sayıları çok olduğu ve deniz dalgaları gibi saldırdıkları için kendilerine bu isim verilmiştir.[457]

2. Ye'cûc kelimesi, "çok şiddetli tuzlu" anlamındaki "*te'eccuc'l-milh"* (تَأَجُّجِ الْمِلْحِ) ifadesinden türemiştir. Şiddetli bir şekilde ve sürekli olarak hareket ettikleri için kendilerine bu isim verilmiştir.[458] Me'cûc kelimesi ise erkek deve kuşu koşarken kanat çırpış sesinin duyulması anlamında olan *"ecce'z-zelim"* (أَجَّ الظَّلِيمُ) ifadesinden türemiştir.[459]

[455] İbn Hacer el-Askalânî, *Fetḥu'l-Bârî*, I/471.
[456] Kehf, 18/94; Enbiyā', 21/96.
[457] İbn Abdüsselâm, *Tefsiru'l-Kur'ân*, II/262; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/499.
[458] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/499.
[459] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/499.

3. Ye'cûc kelimesi, mercimeğe benzer bir hububat olan *"ecc"* (أَجٌّ) kelimesinden türemiştir. Me'cûc kelimesi ise, "tükürmek" anlamında olan *"meccu'r-rîk"* (مَجُّ الرِّيقِ) ifadesinden türemiştir.[460]

Bazı müfessirler ise Ye'cûc ve Me'cûc kelimelerinin Arapça olmadıklarını iddia etmişlerdir. Onların bu hususta kullandıkları bazı önemli deliller şunlardır:

1. Ye'cûc ve Me'cûc kelimelerinin gayrı munsarıf olmaları bu kelimelerin başka bir dilden Arapçaya nakledildiklerini göstermektedir.[461] Zira başka bir dilden Arapçaya aktarılmış ma'rife isimler, gayrı munsarıf olarak kabul edilir ve tenvin ile kesre almazlar. Ye'cûc ve Me'cûc kelimeleri de âyette "إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ" şeklinde, yani tenvinsiz olarak kullanıldıklarından dolayı başka dilden Arapçaya nakledildikleri anlaşılmaktadır.[462]

2. Başka kültürlerde veya Kur'ân'dan önceki dinî metinler de bu kelimelerin aslı olarak kabul edilebilecek kelimeler mevcut olup Ye'cûc ve Me'cûc kelimeleri bu kelimelerden Arapçaya aktarılmıştır. Özellikle Tanah'ta kullanılan ve İbranice olan Gog ve Magog[463] kelimeleri bu anlamda çok dikkat çekicidirler.[464] Zira Arapçada G harfi bulunmadığından dolayı Arapçaya nakledilen "*G"* harfi "ج" şeklinde telaffuz edilir.[465] Bu da Ye'cûc ve Me'cûc kelimelerinin aslında Gog ve Magog olduğu sonucunu vermektedir.[466] Arapçaya nakledilen Gog ve Magog kelimeleri Cûc ve Macûc şeklinde okunmuş ardından Cûc kelimesi Mâcûc kelimesine uyumlu olsun diye de Arapçaya geçerken ufak bir değişiklikle başına *"Ya"* harfi eklenmiş ve en nihayetinde Yâcûc ve Mâcûc halinde telaffuz edilmişlerdir. Hicaz ve Irak kıraat imamlarının Ye'cûc ve Me'cûc kelimelerindeki hemzeleri -cezimli olarak

---

[460] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/499; Nîsâbûrî, *Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân*, IV/460.

[461] Bazıları bu delili kabul etmeyerek, "bu iki kelime Arapça bile olsa te'nis ve ta'riften dolayı yine gayrı munsarıftırlar" demişlerdir. bkz, Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, III/293.

[462] Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, III/293; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/449.

[463] Ye'cûc ve Me'cûc kelimelerinin başka dillerdeki menşei ile ilgili bazı farklı iddialar için bkz, Yasin Meral, "Yeʾcūc ve Meʾcūc Kelimelerinin Etimolojisine Dair", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/2 (30 Kasım 2018), 161-169.

[464] *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*, Hezekiel. 38:1-23.

[465] Örneğin Gabriel kelimesi Arapçaya Cebrâil şeklinde geçmiştir: bkz, *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*, Daniel. 8:16; Yusuf Şevki Yavuz - Zeki Ünal, "Cebrâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/202-204.

[466] İbranice Gog ve Magog kelimelerinin okunuşuna dair bir ses kaydı için bkz, " הרב זמיר כהן - איך תיראה מלחמת גוג ומגוג? - YouTube" (Erişim 03 Ocak 2022).

okunmayıp- sakin elifle, yani Yâcûc ve Mâcûc (ياجوج و ماجوج) olarak okunmaları da bu görüşü desteklemektedir.[467]

Yukarıdaki deliller ışığında Ye'cûc ve Me'cûc kelimelerinin Arapçaya başka bir dilden nakledildiği görüşünün daha isabetli olduğu görülmektedir. Bu hususta Elmalılı şöyle demektedir:

> *Ye'cûc ve Me'cûc; yahut Yâcûc ve Mâcûc isimleri Arapçaya başka bir dilden nakledilmiş Arapça olmayan kelimeler olduğu anlaşılıyor. Avrupalılar da bunlara Yagug ve Magug demişler ve onları şeytan soyundan sayarlarmış. Nitekim orta çağları açan kavimler göçünde Batı Roma İmparatorluğunu istila eden Hunlara böyle demişlerdir ki Barbar deyiminden daha şiddetli demek oluyor.*[468]

3.16.2. Ye'cûc ve Me'cûc Kimlerdir

Kur'ân'da kim oldukları, nerede ve ne zaman yaşadıklarına dair herhangi bir bilgi verilmeyen Ye'cûc ve Me'cûc'ün kimler oldukları hususunda müfessirler arasında ihtilaf söz konusu olmuştur. Klasik tefsirlerde daha çok Moğollar, Tatarlar ve Türkler olarak anlatılmışlardır.[469] İbn Âşûr, Ye'cûc ve Me'cûc'ün iki farklı gruptan oluşan kalabalık bir topluluk olduğunu ve bunların Moğollar ve bazı Tatar gruplarından oluştuğunu söylemektedir.[470] Ayrıca bazı müfessirler, Ye'cûc ve Me'cûc'ün Nuh b. Yafes'in soyundan geldiklerini, Me'cûc'ün Moğolların atalarından biri olup bu topluluğun genel bir adı olduğunu ve sonradan bu topluluğun Ye'cûc, Me'cûc, Moğol, Tatar, Türkmen ve Türkler olmak üzere farklı alt gruplara ayrıldıklarını ifade etmektedir.[471] Bir yoruma göre ise Ye'cûc ve Me'cûc İskitlerdir.[472]

Ye'cûc ve Me'cûc'ün Türkler olduklarına dair tefsir eserlerinde bazı rivayetler bulunmakta ve eski müfessirlerin de bu görüşe meylettiği görülmektedir. Hatta bazı müfessirler seddin dışında bırakıldıkları için kendilerine terk edilmiş anlamında Türk isminin verildiğini iddia etmişlerdir.[473] Ancak bazı araştırmacılar, İslam'ın hamiliğini ve sancaktarlığını yapmış bir milletin Ye'cûc ve Me'cûc

---

[467] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVIII/103.
[468] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/391.
[469] Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XI/56; İbn Âşûr, *et-Tahrîr,* XVI/33.
[470] İbn Âşûr, *et-Tahrîr,* XVI/32.
[471] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, V/195; İbn Âşûr, *et-Tahrîr,* XVI/33.
[472] Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an*, III/197.
[473] Kurtubî*, el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XI/56; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, V/195.

olamayacağını, bu açıdan bunun doğru olmadığını ifade etmişlerdir. Özellikle İsmail Cerrahoğlu bu hususa sert bir şekilde karşı çıkarak “Ye'cûc-Me'cûc ve Türkler” diye bir makale yayınlamıştır.[474] Cerrahoğlu bu hususta şunları dile getirmektedir:

> *Türk ırkının Asya ve Avrupa’daki istilalarının husule getirdiği umumi dehşet, mağlup milletleri, bu istilaları hep Ye'cüc ve Me'cüc akınlarıyla tefsir ve te'vil etmeye sevk etmiştir. Yahudi ve Hristiyan müfessirler Türk ırkının ilk atasını tayin etme hususunda, Kitabı Mukaddes fıkralarıyla, Türk tarihinin muhtelif inkişafları arasında birtakım münasebetler kurmaya çalışmışlardır. Ye'cüc ve Me'cüc’ün Türkler olduğunu ilk söyleyenler de Ahdi Atik müfessirleri olmuştur. Hristiyan-Latin edebiyatı, umumi insan tipinden büsbütün ayrı muhayyel bir tip ortaya çıkarmışlar, yamyamlık ve canavarlığı da ilave ederek, bu muhayyel Ye'cüc ve Me'cüc’ü, Türk ırkına mal etmişlerdir.*[475]

Aslında Zülkarneyn ve Ye’cûc-Me'cûc kıssasına bakıldığında bu kavmin şu an Müslüman olmuş Türkler veya başka bir kavimle ilişkilendirilmesinin bir problem teşkil etmediği ortadadır. Zira bu kıssada uzak bir tarihte ve Türkler hala Müslüman olmadan önce gerçekleşmiş bir olaydan bahsedilmektedir.[476] Bu hususta Öztürk şöyle demektedir, “*Ye’cûc ve Me’cûc’ün İslamiyet öncesi dönemlerde savaşçı ve saldırgan bir kavim olarak Türklere hamledilmiş olması anlaşılabilir bir şeydir.*[477]*”*

Bir yoruma göre, Orta Asya’da bozgunculuk çıkaran barbar kavimlere verilmiş bir isimdir.[478] Başka bir yoruma göre ise Ye'cûc ve Me'cûc’ün belirli bir topluluk olmadığı, yeryüzünde ifsat çıkaran her topluluğa verilen bir isim olduğu söylenmektedir. Başka bir ifadeyle Ye'cûc ve Me'cûc bir isim olmanın ötesinde bir vasıf olup bu vasfı taşıyan veya taşıyacak olan her topluluk bu kategoriye girmektedir.[479] Elmalılı’da buna paralel bir şekilde, *“Aslı ve soyu belirsiz, din ve millet tanımaz karma bir insan topluluğudur*[480]*”* demiştir. Bu son yaklaşımın diğer yaklaşımlara göre daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

---

[474] Cerrahoğlu, “Ye’cûc - Me’cûc ve Türkler”.
[475] Cerrahoğlu, “Ye’cûc - Me’cûc ve Türkler”, 120.
[476] Öztürk, “Zülkarneyn Kıssası”, 26,27.
[477] Öztürk, “Zülkarneyn Kıssası”, 27.
[478] Cerrahoğlu, “Ye’cûc - Me’cûc ve Türkler”, 103.
[479] Öztürk, “Zülkarneyn Kıssası”, 27.
[480] Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, V/392.

3.17. Zülkarneyn Seddi

Kur'ân'da Zülkarneyn'in yaptığı seddin nerede olduğu bildirilmemekle birlikte seddin bazı özelliklerine temas edilmiştir. Sedde dair âyetlerde şöyle buyrulmuştur,

> *Nihayet iki dağ arasına ulaştığında bunların ötesinde nerede ise hiçbir sözü anlamayan bir kavim buldu. Dediler ki: "Ey Zülkarneyn! Bu memlekette Ye'cûc ve Me'cûc bozgunculuk yapmaktadırlar. Bizimle onlar arasında bir sed yapman için sana bir bedel ödesek kabul eder misin?"*[481] *"(Zülkarneyn dedi ki) bana, demir kütleleri getirin. Nihayet (vadiyi demirle doldurup) iki dağın arasını aynı seviyeye getirince, "Ateşi körükleyin!" dedi. Artık onu kor haline getirdiği vakit, "Getirin bana, üzerine bir miktar erimiş bakır dökeyim" dedi. Artık onu ne aşabildiler ne de delebildiler. Zülkarneyn, "Bu, rabbimden bir rahmettir. Fakat rabbimin vaadi gelince O, bunu yerle bir eder. Rabbimin vaadi haktır" dedi.*[482]

Zülkarneyn'in üçüncü seferinde karşılaştığı kavim kendisinden bir sed yapması talebinde bulunmuş, Zülkarneyn'de onlar için bir sed inşa etmiştir. Yukarıdaki âyetlerde bahsi geçen "سد" kelimesinin okunuşu hakkında kıraat âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilaf bazı âlimlere göre manaya taalluk ettiği için burada değinmek yerinde olacaktır.

İkrime'den rivayet edildiğine göre, *"sed"* kelimesinin ilk harekesi üstün okununca insanların eliyle yapılan yapıtlar, ötreli "sud" şeklinde okununca ise Allah tarafından yapılan yapıtlar anlamına gelmektedir. Ebû Amr el-Alâ' (ö. 154/771) buradaki kelimeyi sed şeklinde Yasin sûresindeki kelimeyi ise sud şeklinde okumuş ve bunun nedenini şöyle açıklamıştır, *"sed, seninle bir şey arasındaki engel, sud ise gözdeki perde anlamındadır."* Ancak İmam Taberî *"sed"* ve *"sud"* kelimelerinin manaları aynı, lafızları farklı iki lehçe olduğunu ve İkrime'den gelen rivayetin zayıf olduğunu ifade etmiştir.[483]

Âyette, Zülkarneyn'in bu seddi iki dağ arasında yaptığı ve dağların arasını kapatacak şekilde ileri düzey bir teknikle veya bir mucize sonucu yaptığına işaret edilmektedir. Bazı âlimler bu âyetin gelecekte bilimin ulaşacağı raddeye bir işaret

---

[481] Kehf, 18/93,94
[482] Kehf, 18/96-98.
[483] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVIII/101,102; Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XI/59.

olduğunu, bazılarıysa bunun Zülkarneyn'in elinde zuhur etmiş bir mucize olduğunu ifade etmişlerdir.[484]

Seddin nerede olduğuna dair müfessirler arasında ihtilaf söz konusu olup bu ihtilaf, esasında Zülkarneyn'in kim olduğu hakikati ile de ilişkilidir. Bazı müfessirler seddin Ermenistan ve Azerbaycan arasındaki iki dağ arasında olduğunu ifade etmişlerdir.[485] Bu da bilindiği üzere Zülkarneyn'in Kyros olarak kabul edilmesine bir delil olarak kullanılmıştır. Ayrıca Çin seddinin Zülkarneyn seddi olduğunu ifade eden müfessirler de vardır ki Çin seddinin yapısı itibarıyla Kur'ân'da nitelenen Zülkarneyn seddine benzemediğinden dolayı bu görüşün pek tutarlı olmadığı düşünülmektedir.[486]

Bir yoruma göre, Zülkarneyn seddi yerin altına gömülmüş olup nerede olduğu bilinmemektedir. Özellikle üzerinden yüzyıllar geçmiş böylesi bir seddin günümüzde keşfedilen bazı eski şehirler gibi volkanik patlama ve benzeri doğal afetler sonucu yerin dibine batmış olma ihtimalinin olduğu söylenmiştir.[487] Bu görüşü ifade edenler, genellikle Zülkarneyn'in İskender olduğunu savunan kişilerdir. Muhtemelen bu görüş, İskenderi Zülkarneyn kabul edenlerin onun için bir sed bulma çabalarının bir ürünüdür.

Bazı müfessirler Kafkasya'nın iki şehri olan Daryal ve Darbend şehirleri arasında yapıldığını savunmuşlardır. Hatta Hz. Ömer ve Vâsik (ö. 232/847) dönemlerinde bu alanda yapılmış bazı çalışmaların bunu destekler nitelikte olduğu söylenmiştir. Ayrıca sözü edilen bu seddin kalıntılarının yapısal olarak da Kur'ân'da zikredilen Zülkarneyn seddine benzediği ifade edilmiştir.[488]

Sonuç olarak yukarıdaki malumatlar ışığında denilebilir ki Zülkarneyn'in kim olduğu hususu kesin bir şekilde bilinmediği için seddinin de nerede olduğu bilinmemektedir. Ancak Zülkarneyn'în şahsiyetine en uykun tarihi kişiliğin Kyros

---

484 Nîsâbûrî, *Ġarâ'ibü'l-Ḳur'ân*, IV/461; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/393.
485 Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/498.
486 Tabâtabâî, *el-Mîzân*, XIII/377,385.
487 Cemâleddîn b. Muhammed Sâid Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, thk. Muhammed Basil (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), VII/75.
488 Daha geniş bilgi için bkz, Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an*, III/197,198. Ayrıca bkz, Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI/498.

olması ve Daryal ile Darbend şehirleri arasında yapılmış olan seddin kalıntılarının Kur'ân'da zikredilen sedle ortak niteliklerinin olması, buradaki seddin Zülkarneyn'e ait olma ihtimalini diğer görüşlere göre tercihe daha yakın kılmaktadır.

3.18. Mutasavvıflar'ın Zülkarneyn Olayına Bakışları

Bazı mutasavvıfların Zülkarneyn olayına farklı yaklaşımlarda bulunmalarından dolayı onların bu kıssaya yönelik bazı yaklaşımlarının müstakil bir başlık altında aktarılması yerinde olacaktır. Nizâmüddîn en-Nîsâbûrî, Zülkarneyn kıssasını sofi bir bakış açısıyla şu şekilde te'vil etmiştir:

Allah, bu kıssa ile insanlara şunları açıklamak istemiştir, yeryüzünde halife olmaya en layık kişi ancak kâmil insandır. Bu kıssadaki kâmil insan hem ruhlar alemine hem de cesetler alemine hükmetmiş olan Zülkarneyn'dir. Zira Zülkarneyn'e yeryüzünde bir sağlamlık ve onu her şeyin sebebine ulaştıracak vasıta ve sebepler verilmiştir. Bu temkin ve vasıtalar sayesinde hem kendisi kâmil bir insan olmuş hem de başkalarını kâmil birer birey haline getirmiştir.[489]

Kıssaya yönelik bu genel te'vilden sonra Nîsâbûrî, Zülkarneyn'in Kur'ân'da anlatılan birinci seferini şu şekilde te'vil etmiştir: Zülkarneyn, insanın ruhunun battığı süfli aleme doğru sebepleri takip ederek gitmiştir. Kara bir balçıkta batarken bulduğu bu alem, güç, tabiat ve cesetler alemiydi. Orada bedeni kuvvet sahibi olup yeryüzünde yaşayan bir kavimle karşılaştı. Bu kavimle karşılaşan Zülkarneyn'e Allah şöyle emretti, "Ey Zülkarneyn! ya onları riyâzet bıçağı ve mücâhede kılıcı ile öldürerek cezalandır, ya da onlara yumuşaklık gösterip idare etmek suretiyle iyi davran." Bu emirden sonra Zülkarneyn o kavme şöyle dedi, "her kim ki kabiliyetlerini yersiz yere kullanmak suretiyle zulmederse, biz onu istek ve arzularının aksine kahrederek cezalandıracağız. Sonra o terbiye edicisi olan kâmil şeyhine gönderilecek, şeyhi de şehvet duyduğu şeylerden menetmek suretiyle onu cezalandıracak. Veyahut o, ebedi ve kesin olan azabı görmek üzere rabbine

[489] Nîsâbûrî, *Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân*, IV/464,465.

döndürülecektir.[490] Ancak her kim ki iman edip güzel ameller işlerse, ona en güzel mükafat vardır. O güzel mükafat ise hakka vüsûl makamıdır. Biz, bu iyi kişilere mücâhede ve fenadan sonra işlerimizden kolay olan istirahat ve kolaylığı vereceğiz.[491]

Zülkarneyn'in ikinci seferini ise kısaca şu şekilde te'vil etmiştir: Sonra Zülkarneyn, natıka olan insanî nefsin güneşinin doğduğu ruhlar alemine ulaşacak bir sebebe tabi oldu. Burada Zülkarneyn, güneşin cismani alakalardan ve cesedi örten engellerden soyutlanmış bir toplumun üzerine doğduğunu gördü.[492]

Abdülkerîm el-Kuşeyrî ise, Zülkarneyn'in bu iki yolculuğunu şu şekilde te'vil etmektedir: Bazı toplumlar güneşin doğduğu yerlerin (doğu) halkı olup, genellikle yaşadıkları bölgelerde gündüzler uzun sürmektedir. Bazı toplumlar ise güneşin battığı (batı) yerlerin halkı olup güneşleri genelde kapalı olmaktadır. İşte insanlar da tevhid güneşinin doğuşu hususunda böyledirler: Bazılarının genellikle güneşleri doğmuş, huzûr[493] ve şühûd[494] vasıfları, tevhid ise hakları olmuştur. Bazılarının ise tevhid güneşlerinden paylarına sadece az ve kıymetsiz bir hisse düşmüştür.[495]

Nîsâbûrî, Zülkarneyn'in son seferini ise birçok mecazî tabir kullanmak suretiyle genel olarak şu şekilde te'vil etmiştir: Nihayetinde yaşama, medeniyet ve bedenin düz durarak, kıyamet gelinceye kadar cismi üzerinde durma sahasını dolaştığı,[496] iki seddin arasındaki âleme vardı. O seddin yanında neredeyse hiçbir sözü anlamayan ve avamdan olan, kısacası cehli basit (bilmediğini bilen) olan bir toplulukla karşılaştı. O topluluk Zülkarneyn'e şöyle bir niyazda bulundu: "Ey Zülkarneyn, bazı beşerî tabiat ve kuvveler olan Ye'cûc ve Me'cûc, kendilerine

---

490 Nîsâbûrî, Kehf sûresinin 87. âyetinde *"sonra o, rabbine gönderilecek."* İfadesinde ki rab kelimesini hem terbiye edici şeyh hem de sahip olan Allah ihtimallerine binaen iki şekilde te'vil etmiştir.

491 Nîsâbûrî, *Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân*, IV/465.

492 Nîsâbûrî, *Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân*, IV/465.

493 Halktan uzak olup hakkı kalbinde hazır bulundurmak. bkz, Mücteba Uğur, "Huzûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/439.

494 Allah'ın tecellilerini görmektir. bkz, Süleyman Uludağ, "Müşâhede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/152-153.

495 Kuşeyrî, *Leṭâʾifü'l-İşârât*, II/413.

496 Yani insanın yaşamı buyunca geçirdiği hayat serüveni anlamındadır.

verilmiş olan kabiliyetleri kendisi için yaratıldıkları gayenin dışında kullanmak suretiyle -insanlar için yaratılmış yeryüzünde- bozgunculuk çıkarıyorlar. Biz kendi varlığımızı ve elimizde olan şeyleri terk etmek suretiyle sana vergi verirsek bunun karşılığında bize bir sed inşa edebilir misin?" Zülkarneyn onlara şöyle karşılık verdi, "bana tam bir kararlılık ve doğru bir azim ile yardım edin. Bana, dinçlikte demir, devamlılıkta sabit dağlar gibi yerleşmiş olan melekeler, sağlam haller ve kalpler olan demir kütleler getirin ki bu demir kütleleri ömrünüzün iki tarafını denkleştirsin. (Zira "beşikten mezara kadar" sözü ömrün iki tarafına işaret etmektedir.) Ardından Zülkarneyn dedi ki "Kalbin demirinde, itaatin harareti ve zikrin tesiri ile o demiri ateş haline dönüştürünceye değin zikir ve virtlerinize üfleyerek devam edin. Bana o demir kütleleri getirin ki şeytanın hilesinin işleyemeyeceği ve Rahman'dan başkasının galebe çalamayacağı, kalbin derinliklerine işlemiş samimiyetin kimyası ve muhabbetin özü olan erimiş bakırı üzerine dökeyim. Bu hususta yalnızca Allah bana yeter."[497]

Bu hususta genel olarak denilebilir ki mutasavvıfların bazı te'villeri, Kur'ân'ın zâhirinden kopuk olduğu için pek kabul edilebilir değildir. Ancak bazen çok yerinde yaklaşımlarda bulundukları görülmektedir.

---

[497] Nîsâbûrî, *Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân*, IV/465.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm'de bizzat Allah tarafından açıklanmamış hususlarda, ilk dönemden günümüze kadar müfessirler arasında çeşitli ihtilaflar meydana gelmiştir. Bu ihtilafların esas itibarıyla beşerin tabiatından kaynaklanmasından ötürü kıyamete kadar da süregideceği muhakkaktır. Ancak günümüzde bilimin ilerlemesi sonucu Kur'ân'da açıkça belirtilmeyen bazı hususların bilimsel bazı araştırmalar sonucu ortaya çıkması mümkündür. Bu anlamda Kur'ân'da kendilerinden bahsedilen bazı mübhem şahıs, grup ve bölgelerin bilinmesi önemlidir.

Çalışmamızda vardığımız önemli sonuçlardan biri şudur ki Kur'ân'da mübhem olarak kullanılan bazı ifadeler açıklanmasında bir hikmet görülmediğinden dolayı beyan edilmemişlerdir. Nassın tabiatından kaynaklı bu durum aynı zamanda ihtilafın bizzat Kur'ân'dan kaynaklanabileceğini göstermektedir. Ancak Kur'ân'da zikredilen hususların ilahi mesajın ifade ettiği gayeyi açıklama yönüyle yeterli olmasından ötürü, Kur'ân'da bu tür mübhem hususların bulunmasının gayet tabii bir durum olduğu ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki âyetler gayet sarih olsa bile insanoğlu anlatılan olaylardaki detayları merak edecek ve yeni mübhem konular ortaya atacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı âyetler indirildiği dönemdeki muhataplar için anlaşılma hususunda herhangi bir güçlük teşkil etmemiş olsa da sonraki asırlarda bazı problemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Özellikle yeni karşılaşılan problemler bunda çok etkili olmuştur. Aslında Kur'ân'daki bazı tarihî vakıalar insanların merak güdüsüyle bir araya gelince, insanlar bunları detaylarıyla bilme eğilimine girmişlerdir. Bu da bazı olaylarda anlatılan şahsiyetler hakkında marjinal fikirlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zülkarneyn'in uzaylı olduğunun savunulması vb. görüşler bunun bir tezahürüdür.

Kur'ân'daki bazı mübhem ifadeler ise gaybe dair bilgiler içerdikleri için bunlar hakkında kesin bir çözüm ve mutlak doğru diyebileceğimiz bir yorumun yapılması mümkün görülmemektedir. Bu anlamda yeni bir çözüm üretirken geçmiş yaklaşımları toptancı bir mantıkla reddetmek doğru olmayıp akıl ile nakil arasında ortak bir yol tutulmaya gayret edilmelidir.

Kehf sûresinde zikredilen Ashâb-ı Kehf, Hz. Mûsâ-Hızır ve Zülkarneyn kıssaları hakkında gerek ayetlerin ve gerekse sahih hadislerin delaleti, bu kıssaların gerçekliğinin olduğunu göstermektedir. Bu kıssaları ve bu kıssalardaki şahsiyetleri gerçekliği olmayan/mitolojik bir anlatım olarak görmek pek isabetli görülmemektedir. Zaten müfessirlerin çoğunluğu, bu tür kıssaların ve içinde zikredilen şahsiyetlerin tarihi gerçekliklerini kabul etmişlerdir.

Kur'ân'da -genel bir özellik olarak- olaylar ve şahsiyetler hakkında detaylı bilgi verilmemekte ve muhatap kitle detaylardan ziyade alınması gereken mesaja odaklandırılmaktadır. Bundan dolayı da açıklanmayan detaylar konusunda yorum farklılıkları ortaya çıkmış ve bu farklılıklar ihtilafa neden olmuşlardır. Bu anlamda Hızır, Zülkarneyn vb. mübhem bazı şahsiyetler hakkında detaylı bilgiler verilmediği için bunların kimliği hakkında farklı görüşler ortaya atılmıştır. Ayrıca en çok tartışılan konulardan biri olan bir çocuğun öldürülmesi hususu, nasslarda detaylı bir bilgi olmadığı için öldürmenin keyfiyeti ve nedenselliği hakkında farklı görüşlerin ortaya atılmasına neden olmuştur.

KAYNAKÇA

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî **el-. *Keşfü'l-ḫafâ̓ ve müzîlü'l-ilbâs ʿamme'ştehere mine'l-eḥâdîs̱ ʿalâ elsineti'n-nâs.*** Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1932.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. ***el-Müsned.*** nşr. Müessesetu'r-Risale. thk. Şuayb Arnavut - Adil Mürşid. y.y., 1421/2001.

Albayrak, Fatma Köksal. ***Kûr'ân'ın Işığında Zülkarneyn Kıssası.*** İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Albayrak, Halis. **"Mübhematü'l Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri"**. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXII/ (1992), 155-182.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. ***el-Esrârü'l-merfûʿa fi'l-aḫbâri'l-mevżûʿa***. thk. Muhammed es-Sebbağ. Beyrut: Daru'l-Emane, ts.

Ali Haydar Efendi, Küçük. ***Dürerü'l-Hükkâm fî Şerhi Mecelleti'l-Ahkâm***. nşr. Daru'l-Cîl. IV Cilt, 1991.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd. ***Rûḥu'l-Meʿânî fî Tefsîri'l-Ḳur̓âni'l-ʿAẓîm ve's-Sebʿi'l-Mes̱ânî.*** thk. Ali Abdulbari Atiyye. XVI Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.

Alvânî, Tâhâ Câbir Feyyâz, ***Edebu'l-İhtilafi fi'l-İslam***. nşr. el-M'ehedu'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslamî. Virginia, 1987.

Aras, Ahmet. "Anadolu Kültüründe Yedi Uyurlar". ***Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*** 6 (Temmuz 2008), 87-93.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed. ***Meʿâlimü't-Tenzîl***. thk. Muhammed Abdullah en-Nemir-vd. VIII Cilt. Riyad: Daru't-Taybe, 4. Basım, 1997.

Beyyumi Behran, Muhammed. ***Dirasetun Tarihiyyetun mine'l-Kur'âni'l-Kerim***. IV Cilt. Beyrut: Daru'n-Nahdatu'l-Arabiyye, 2. Basım, 1988.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed. ***Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl.*** thk. Muhammed Abdurrahman el-Meralişî. V Cilt. Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabiy, 1418.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. ***el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ.*** nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Bursevî, İsmâil Hakkı. ***Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur̓ân***. X Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. ***Kitâbü'l-Ḥayevân***. V Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, II., 2003.

Cerrahoğlu, İsmail. "Ye'cûc - Me'cûc ve Türkler". ***Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*** 20/1 (1972), 97-125.

Çağrıcı, Mustafa. "Müdârâ". ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi***. 31/460-461. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Demirci, Muhsin. ***Tefsir Usûlü***. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay, 79. Basım, 2019.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. ***Ahkâmü'l-Kur̓ân***. Beyrut-Lübnan, 2003.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. ***es-Sünen.*** thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. b.y.: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. ***Bahrü'l-Muhît***. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. X Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1999.

Ebü'l-Leys es-Semerkandî, İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. ***Bahru'l-Ulûm***. thk. Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdulmevcud. III Cilt. Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.

Ebüssuûd Efendi, Muhammed b. Muhammed el-İmadî. ***İrşadu'l-Akli's-Selim''ila Mezaya'l Kitabi'l Kerim***. Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabiy, ts.

Elmalılı, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. X Cilt. İstanbul: Zehraveyn, ts.

Esed, Muhammed. ***Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir.*** çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2013.

Eşʿarî, Ebû'l-Ḥasen ʿAlî b. İsmâʿîl. ***el-İbâne ʿan Uṣûli'd-Diyâne.*** thk. Fevḳiye Ḥuseyn Maḥmûd. Kahire: Daru'l-Ensâr, 1977.

Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. ***Mefâtîhu'l-Ğayb***. XXXII Cilt. Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabiy, 3. Basım, 1999.

Fenisan, Mesut b. Abdullah. ***İhtilafu'l-mufessirin esbabuhu ve Asaruh.*** Riyad: Daru İşbiliya, 1997.

Galâyînî, Mustafâ b. Muhammed Selim. ***Camiu'd-Durusi'l-Alemiyye.*** Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 28. Basım, 2002.

Gustave Le Bon. ***el-Yehûdu fi Tarihi'l-Hadârâti'l-Ûlâ.*** çev. Âdil Zuaytir. Mektebetu'n-Nafize, 2009.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. ***Aʿlâmü(İʿlâmü)'l-ḥadîs̱ fî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî.*** nşr. Camia'tu Ummu'l-Kura. thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman. IV Cilt. Mekke, 1988.

İbn Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kāsım es-Sülemî. ***Tefsiru'l-Kur'ân.*** thk. Abdullah el-Vehbî. III Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1996.

İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî. ***el-Lübâb fî ʿUlûmi'l-Kitâb.*** thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd. XX Cilt. Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. ***et-Tahrîr ve't-Tenvîr.*** XXX Cilt. Tunus: ed-Daru't-Tunusiyyetu li'n-Neşri, ts.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. ***et-Teshîl li-ʿUlûmi't-Tenzîl.*** thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Şirketu Dari'l-Erkam b. Ebi 'l-Erkam, 1996.

İbn Ebû Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Îsâ. ***Tefsiru'l-Kur'âni'l-Âzim.*** thk. Hüseyin b. Ukaşe-vd. V Cilt. Kahire: el-Fazuku'l-Hadisiyye, 2002.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. ***Fetḥu'l-Bârî bi-Şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî.*** XIII Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed. ***Kitâbü'l-ʿİber ve Dîvânü'l-Mübtedeʾ ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-ʿArab ve'l-ʿAcem ve'l-Berber ve men-As̱arahüm min-ẕevi's-Sulṭâni'l-Ekber.*** thk. Halil Şehade. IIX Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2. Basım, 1998.

İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf b. Ahmed. ***Şerḥu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ.*** thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Kahire, 11. Basım, 1963.

İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî. ***Kitebu’s-Siyeri ve’l-Meğazi.*** thk. Süheyl Zekkar. Beyrut: Daru’l-Fikr, 1978.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. ***el-Menarü’l-Münîf fi’s-Sâhihi ve’d-Daîf.*** thk. Ebû Zâhid Abdülfettâh b. Muhammed b. Beşîr Ebu Gudde. Halep: Mektebetu’l-Matbaati’l-İslâmî, 1970.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. ***Zadu’l-Meâd fi Hedyi Hayri’l-İbad.*** thk. Şuayb el-Arnevud-vd. Beyrut: Muessisetu’r-Resalah, ts.

İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. ***el-Bidaye ve’n-Nihaye.*** thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. XXI Cilt. Daru Hicr, 2003.

İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. ***Tefsîrü’l-Kurʾâni’l-ʿAzîm.*** nşr. Daru Taybe li’n-Neşri ve’t-Tevzi’. thk. Sami b. Muhammed Selame. IIX Cilt, 1999.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. ***es-Sünen.*** nşr. Faysal İsa el-Babî. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkī. 2 Cilt. Kahire: Daru İhyai Kutubi’l-Arabiyye, 1373/1953.

İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî. ***Lisânü’l-ʿArab.*** Beyrut: Daru Sadır, 3. Basım, 1993.

İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn. ***Deru’ Teâruzi’l-Akli ve’n-Nakl.*** thk. Muhammed Reşad Salim. X Cilt, 1991.

İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn. ***el-Furkânu Beyne Evliyai’r-Rahmani ve Evliyau’ş-Şeytan.*** thk. Abdulkadir el-Arnavut. Dımaşk: Mektebetu Dari’l-Beyan, 1985.

İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn. ***İktizâʾü’s-Sırâti’l-Müstakīm li-Muhâlefeti Ashâbi’l-Cahîm.*** thk. Nasır Abdulkerim. II Cilt. Beyrut-Lübnan: Daru Âlemi’l-Kutub, 7. Basım, 1999.

İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn. ***Mecmuu’l-Fetava.*** thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. 35 Cilt. Medine: Daru’l-Vefa, 1995.

İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn. ***Mukaddimtun fi usuli’t-Tefsiri.*** Beyrut: Daru Mektebeti’l-Heya, 1980.

İbn Usaymîn, Muhammed b. Salih b. Muhammed. ***Tefsiru’l-Kehf.*** Suudi Arabistan: Daru ibnü’l-Cevzî, 2003.

İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. ***Mevzuât.*** thk. Abdurrahman Muhammed Osman. III Cilt. Medine: el-Mektebetu’s-Selefiyye, 1968.

İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. ***Zadu’l Mesir fi İlmi’t-Tefsir.*** thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. IV Cilt. Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabi, 2001.

İbnü’l-Cezerî, Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. ***en-Neşr fi’l-Kırâʾâti’l-ʿAşr.*** nşr. el-Metbaatu’l-Ticariyyetu’l-Kubra. thk. Ali Muhammed ed-Debba’. 2 Cilt, ts.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. ***Şerhu’l-usûli’l-hamse: Mu’tezile’nin beş ilkesi (Mu’tezile’nin beş esasının açılımı) (metin-çeviri).*** çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. ***Tenzihu'l-Kur'âni 'ani'l-Mata'in.*** Beyrut: Daru'n-Nehdetu'l-Hadisiyye, ts.

Karaketir, Eray. "Pers Kralı Büyük Kyros'un (MÖ 559-530) Antik İran Dinleriyle İlişkisi". ***Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*** 3/9 (01 Aralık 2016), 36-48.

Karaman, Hayreddin. ***Kur'ân yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir***. *3*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. baskı.

Kâsımî, Cemâleddîn b. Muhammed Sâid. ***Mehâsinü't-Te'vîl.*** thk. Muhammed Basil. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed. ***Şerhu Fuṣûṣi'l-Hikem ve Huṣûṣi'l-Kilem.*** Kahire: Mektebetü'l-Cedîd, 2016.

Kattân, Mennâ' Halîl. ***Mebâhis fi 'Ulumi'l-Kur'ân.*** Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 35. Basım, 1998.

Kattân, Mennâ' Halîl. ***Mebâhis fî ʿUlûmi'l-Kurʾân.*** Mektebetü'l-Maʿârif, 3. Basım, 2000.

Kaya, Mahmut. "İskender". ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.*** 22/555-557. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyüp b. Musa. ***Külliyyâtü Ebi'l-Beḳāʾ.*** thk. Adnan Derviş. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, ts.

Kırca, Celal. "Mecmau'l-Bahreyn". ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.*** 28/256. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Konuk, Ahmed Avni. ***Fusûsu'l-hikem: tercüme ve şerhi.*** ed. Mustafa Tahralı. çev. M. Nedim Tan - vd,. Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir. ***el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân.*** thk. Ahmed el-Berdevini. XX Cilt. Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Misriyye, 2. Basım, 1964.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kāsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. ***Leṭâʾifü'l-İşârât.*** thk. İbrâhim Besyûnî. III Cilt. Kahire, 3. Basım, 1970.

Kutlay, Halil İbrahim. "Ümmetimin İhtilafı Rahmettir' Sözü Üzerine Bazı Mülâhazalar". ***Hadis Tetkikleri Dergisi*** 2/1 (30 Haziran 2004), 81-104.

Mağribî, İman bnt. Abdurrahmân Mahmûd. "Hz. Musa ve Hızır (as) Kıssası: İsrâîliyyât Rivâyetlerine Karşı Eleştirel Bir Yaklaşım". çev. Mustafa Şentürk. ***Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*** *Dergisi* 5 (ts.).

Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkādir. ***el-Mevâʿiẓ ve'l-İʿtibâr bi-(fî) Zikri'l-Hıṭaṭ ve'l-Âs̱âr.*** IV Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. ***Teʾvîlâtü Ehli's-Sünne.*** thk. Mecdi Baslum. X Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. ***en-Nüket ve'l-ʿUyûn.*** thk. es-Seyyid İbn Abdulmaksud. VI Cilt. Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Mavil, Kılıç Aslan. "Hızır-Mûsâ Kıssasında Kader -Çift Perspektifli Bir Bakış". ***İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*** 5/8 (2016), 2496-2516.

Mekkî, Ebu Muhammed b. Ebi Talib. ***el-Hidaye ila Buluği'n-Nihaye fi İlmi Meani'l-Kur'ân.*** nşr. Mecmuati Buhusi'l-Kitabi ve's-Sunneti Camiatu'ş-Şarika. thk. eş-Şahid el-Buşeyhî. XIII Cilt, 2008.

Meral, Yasin. "Yeʾcūc ve Meʾcūc Kelimelerinin Etimolojisine Dair". ***Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*** 59/2 (30 Kasım 2018), 161-169.

Mevdûdî, Ebu’l Alâ. ***Tefhimu’l Kur’ân: Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri.*** çev. Muhammed Han Kayani - Vd. Istanbul: Insan Yayinlari, 1991.

Muhyiddin Abdulhamid, Muhammed. ***et-Tuhfetu’s-Seniyye bi Şerhi’l-Mukaddimet’ul-Ecrumiyye.*** İstanbul: Daru’ş-Şifa, 2018.

Mukātil, Ebü’l-Hasen b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. ***Tefsiru Mukâtil b. Süleyman.*** thk. Abdullah Mahmud Şehate. V Cilt. Beyrut: Daru İhyai’t-Turas, 2002.

Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. ***el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ.*** nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkī. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

Nehhâs, Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî. ***İ’rabu’l-Kur’ân.*** nşr. Muhammed Ali Beydun. Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2000.

Nesefî, Ebü’l-Berekat Abdullah b. Ahmed. ***Medariku’tTenzil ve Hakaiku’t-Te’vil.*** thk. Yûsuf Ali Büdeyvî. III Cilt. Beyrut: Daru’l-Kelimu’t-Tayyib, 1998.

Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref . ***Tehzibu’l-Esmai ve’l-Luğat.*** IV Cilt. Beyrut: Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, ts.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. ***el-Minhâc fî şerḥi Ṣaḥîḥi Müslim b. Ḥaccâc.*** XVIII Cilt. Beyrut: Daru İhyai Turasi’l-Arabiy, 2. Basım, 1972.

Nîsâbûrî, Ebü’l-Kāsım Mahmûd b. Ebi’l-Hasen b. el-Hüseyn el-Gaznevî. ***Îcâzü’l-Beyân ʿan Meʿâni’l-Ḳurʾân.*** thk. Hanif b. Hüseyin el-Kasımî. II Cilt. Beyrut: Daru’l-Ğarbi’l-İslami, 1994.

Nizâmüddîn en-Nîsâbûrî, Hasen b. Muhammed b. Hüseyn el-A‘rec. ***Ġarâʾibü’l-Ḳurʾân ve reġāʾibü’l-furḳān.*** thk. Zekeriya Umeyrat. VI Cilt. Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1995.

Öztürk, Mustafa. “Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu”. ***Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*** XIV/14-15 (Haziran 2003), 245-281.

Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. basım.

Öztürk, Mustafa. “Zülkarneyn Kıssası”. ***KTÜİFD*** 1/2 (Güz 2014), 7-31.

Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. ***el-Mufredat fi Garibi’l-Kur’ân.*** thk. Safvan Adnan. Beyrut: Daru’l-Kalem, 1991.

Ramazan Yusuf, Muhammed Hayr. ***Zülkarneyn el-Kâidü’l-Fatihu ve’l-Hakimü’s-Salih.*** Beyrut: ed-Daru’s-Samiyye, 2. Basım, 1994.

Rûmî, Fehd b. Abdurrahman. ***Dirasâtun fi Ulumi’l-Kur’âni’l-Kerîm.*** nşr. Hukuku’t-Tab’i Mahfuzun li’l-Muellifi, 2003.

Sâlih, Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih el-Lübnânî. ***Mebâhis fî ʿUlûmi’l-Ḳurʾân.*** nşr. Daru’l-İlmi li’l-Melayîn, 2000.

Seyyid Kutub, Seyyid b. Kutb b. İbrâhîm b. Hüseyn eş-Şâzilî. ***Fî Ẓılâli’l-Ḳurʾân.*** VI Cilt. Beyrut: Daru’ş-Şurûk, 2003.

Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn. ***el-Fütüvve.*** thk. İhsan Zennun es-Samirî. Umman - Ürdün: Daru’r-Râzî, 2002.

Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. ***Lübâbü’n-Nükûl fi Esbabi’n-Nüzûl.*** thk. Abduşşafi. Beyrut-Lübnan: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.

Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. ***Müfhimatü’l-Akran fi Mübhematü’l-Kur’ân.*** thk. Doktor Mustafa Deyb. Beyrut: Muessesetü Ûlumi’l-Kûr’ân, ts.

Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. ***Tedrîbü’r-râvî fî şerḥi Taḳrîbi’n-Nevevî.*** thk. Ebu Kuteybe. II Cilt. Daru Taybe, ts.

Şaban, Zekiyüddin. ***Usûli'l-Fıkhi'l-İslâmî.*** Lübnan-Beyrut: Daru'l-Kutub, 2. Basım, 1971.

Şah Veliyullah, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullāh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn. ***el-İnsâf fî Beyâni Esbâbi'l-İhtilâf.*** thk. Ebû Zâhid Abdülfettâh b. Muhammed b. Beşîr Ebu Gudde. Beyrut: Daru'n-Nefais, 2. Basım, 1983.

Şayi', Muhammed Abdurrahman Salih. ***Esbabu İhtilafi'l-Müfessirîn.*** Riyad: Mektebetu Abikan, 1995.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. ***Fethu'l-Kadîr.*** VI Cilt. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1993.

Şinkıtî, Muhammed el-Emin b. Abdulkadir el-Cekeni el-Himyeri. ***Edva'ü'l-Beyan fi İzahi'l-Kur'ân.*** IX Cilt. Daru Âlemi'l-Fevaid, ts.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed. ***el-Mîzân fî Tefsîri'l-Ḳurʾân.*** XXI Cilt. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'l-e'lemî, 1997.

Tabbağ, Muhammed Ragıp. ***Zülkarneyn ve Seddu's-Sîn Men hûve ve Eyne Hûve.*** thk. Meşhur b. Hüseyin. Kuveyt: Daru Gıras, 2003.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. ***Câmi'u'l-Beyân ân Te'vilî Âyi'l-Kur'ân.*** thk. Ahmet Muhammed Şakir. XXIV Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2000.

Türe, Iskender. ***Züllkarneyn: Kur'ân'da Uzaya Seyahati Anlatılan İnsan.*** Istanbul: Ötüken, 27. Basım, 2017.

Uğur, Mücteba. "Huzûr". ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.*** 18/439. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Uludağ, Süleyman. "Mücâhede". ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.*** 31/440-441. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Uludağ, Süleyman. "Müşâhede". ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.*** 32/152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Uludağ, Süleyman. "Riyâzet". ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.*** 35/143-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Üşmûnî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Îsâ. ***Menhecü's-Sâlik ilâ Elfiyyeti'bni Mâlik.*** IV Cilt. Beyrut: Darû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. ***el-Basît fî Tefsîri'l-Kurʾân.*** nşr. İmadu'l-Bahsi'l-İlmî - Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye. XXV Cilt. Riyad, 2009.

Yavuz, Yusuf Şevki - Ünal, Zeki. "Cebrâil". ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.*** 7/202-204. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yılmaz, H. Kâmil. ***Ana hatlarıyla tasavvuf ve tarîkatlar.*** İstanbul: Ensar, 20. basım.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. ***Meʿâni'l-Kurʾân ve İʿrâbüh.*** thk. Abdulcelil Abduh Şilbî. V Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. ***et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn.*** III Cilt. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. ***el-Keşşâf ʿan Hakāʾikı Ğavâmizi't-Tenzîl ve ʿUyûni'l-Ekāvîl fî Vücûhi't-Teʾvîl.*** IV Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 3. Basım, 1986.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. ***el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân.*** thk. İbrahim Muhammed Ebu'l-Fadl. IV Cilt. Beyrut: Daru İhyau Kutubi'l-Arabiyye, 1957.

Zühayli, Muhammed Mustafa. ***el-Veciz fi Usuli'l-Fikhi'l-İslamiy.*** II Cilt. Dımaşk-Suriye: Daru'l-Hayri li't-Tebaeti ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 2. Basım, 2006.

Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. ***et-Tefsiru'l-Vasit.*** III Cilt. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 2001.
Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
www.alukah.net. "Ta'rifu'l-Hilafi ve'l-İhtilafi". Erişim 02 Ekim 2021. **http://www.alukah.net/sharia/0/112190/**
"הרב זמיר כהן - איך תיראה מלחמת גוג ומגוג? - YouTube". Erişim 03 Ocak 2022. **https://www.youtube.com/watch?v=SzF3RGaiI5A**



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı	:TAŞKULAK, Hamza
Uyruğu	:Türkiye Cumhuriyeti
Doğum Tarihi ve Yeri	:
E-mail	:

Eğitim

Derece	**Eğitim Birimi**	**Mezuniyet Tarihi**
Lisans	İlahiyat Fakültesi	28.05.2018

İş Deneyimi

Yıl	**Yer**	**Görev**
2013-2019	Çemik Camii- İmam-Van/Çatak	İmam Hatip
2019-2020	Kaya Çelebi Camii-Van	İmam Hatip
2019-	Dini Yüksek İhtisas Merkezi -Diyarbakır	İmam Hatip

Yabancı dil

Arapça

TEZ ORJİNALLİK RAPORU



VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

LİSANSÜSTÜ TEZ ORİJİNALLİK RAPORU

23/03/2022

Tez Başlığı / Konusu:

KEHF SÛRESİNDEKİ MÜBHEM, İHTİLAFLI KONU VE İFADELER

Yukarıda başlığı/konusu belirlenen tez çalışmamın Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümlerinden oluşan toplam 111 sayfalık kısmına ilişkin, 23/03/2022 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 19 (Ondokuz) dır.

Uygulanan Filtreler Aşağıda Verilmiştir:

- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayınlar hariç,
- 7 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7 words)

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal İçemediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.

23/03/2022
HAMZA TAŞKULAK
Adı, Soyadı, İmza

Adı Soyadı : HAMZA TAŞKULAK

Öğrenci No :18520003021

Anabilim Dalı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Statüsü : Y. Lisans X Doktora □

DANIŞMAN

PROF DR. HAYATİ AYDIN

……./……./20….

ENSTİTÜ ONAYI

U Y G U N D U R

……./……./20….